

# DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

3

7. JAHRGANG 1959



VER DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN





# DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

3

7. JAHRGANG 1939



VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN  
BERLIN

Redaktionskollegium: Matthäus Klein (Chefredakteur)  
Alfred Kosing (stellv. Chefredakteur)  
Rudolf Herold, Hermann Ley, Georg Mende, Hermann Scheler,  
Wolfgang Schubardt, Klaus Zweiling

Redaktionssekretär: Günter Heyden

Redaktionsschluß: 15. April 1959

---

Redaktion: Berlin W 8, Niederwallstraße 39, Telefon 200401

Copyright 1958 by VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8, Niederwallstraße 39,  
Telefon 200151

Veröffentlicht unter der Lizenznummer ZLN 5430 der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik,  
Ministerium für Kultur, Hauptverwaltung Verlagswesen

Die Zeitschrift erscheint sechsmal im Jahr zum Preise von 3,- DM pro Heft · Alle Rechte vorbehalten

*Bezugsmöglichkeiten:* Im Gebiet der DDR einschließlich des demokratischen Sektors von Groß-Berlin ist  
die Zeitschrift durch den Handel oder die Post, Abteilung Postzeitungsvertrieb, zu beziehen,  
im Gebiet der Deutschen Bundesrepublik und der Westsektoren von Berlin ist die Zeitschrift durch den  
Buchhandel, die Deutsche Bundespost oder direkt über die Firma „Helios-Literatur-Vertriebs-GmbH“,  
Berlin-Borsigwalde, Eichborndamm 141-167, zu beziehen.

Im Ausland sind Bestellungen an den Buchhandel oder an die Firma

„Deutscher Buch-Export und Import GmbH“ Leipzig C 1, Leninstraße 16, zu richten.

Anfragen werden direkt an den VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8,  
Niederwallstraße 39, erbeten.

Satz, Druck und Bindung: IV/2/14 · VEB Werkdruck Gräfenhainichen · 290



## INHALT

	Seite
<i>Otto Finger:</i> Einige Probleme der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung in Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“	359
<i>Heinrich Vogel:</i> Die Kritik Max Plancks an Machs Positivismus	376
<i>Hans Naumann:</i> Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der Diskussion zwischen Albert Einstein und Niels Bohr	389
<i>Peter Bollhagen:</i> Der religiöse Sozialismus — eine antisozialistische Ideologie	412
<i>Gottfried Stiehler:</i> Das Humesche Induktionsproblem und seine Lösung durch den dialektischen Materialismus	432
<i>Paul Olivier:</i> Zu einigen Fragen der Ästhetik	445

## DISKUSSION

<i>Reinhold Müller:</i> Franz Loeser und die marxistische Ethik (Teil II)	460
---	-----

## BERICHTE

<i>Waltraud Seidel-Höppner:</i> Konferenz zum 50. Jahrestag des Erscheinens von „Materialismus und Empiriokritizismus“	479
--	-----

## KORRESPONDENZ

<i>Dietfried Müller-Hegemann:</i> Antwort auf die Kritik von Kurt Winter an der Schrift: Zur Psychologie des deutschen Faschisten	490
---	-----

## REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Frank Rupprecht:</i> Georg Mende: Freiheit und Verantwortung	495
<i>Hermann Ley:</i> Günter Heyden: Kritik der deutschen Geopolitik	499
<i>Manfred Buhr:</i> Otto Friedrich Bollnow: Existenzphilosophie	501
<i>Wolfgang Heise:</i> Gerhard Krüger: Grundfragen der Philosophie	506
<i>Wolfgang Heise:</i> Walter Bröcker: Dialektik — Positivismus — Mythologie	509
<i>Wilhelm R. Beyer:</i> Hermann Glockner: Hegel-Lexikon	511

MITTEILUNG DER REDAKTION ÜBER DIE ERSCHEINUNGSWEISE DER DZfPH	516
---	-----





## Einige Probleme der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung in Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“

Von OTTO FINGER (Berlin)

Wendet man sich der Philosophiegeschichte als einer besonderen Disziplin innerhalb des Systems der philosophischen Wissenschaften des Marxismus zu, so versteht es sich, daß auch sie nicht losgelöst von den Erfordernissen unserer sozialistischen Wirklichkeit und unseres Kampfes gegen die philosophische, insbesondere klerikale Reaktion betrieben werden kann: diese Erfordernisse müssen Orientierung und Aufgabenstellung unserer philosophiehistorischen Forschung wesentlich bestimmen. So ergibt sich aus der Tatsache, daß das Tempo unserer sozialistischen Umwälzungen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens wesentlich davon abhängt, in welchem Maße der dialektische Materialismus zur Weltanschauung der Massen wird und ihr Handeln bestimmt, die Notwendigkeit, im Rahmen der Philosophiegeschichte vorrangig die Entstehung und Entwicklung des Marxismus-Leninismus zu erforschen, die Gesetzmäßigkeit für die Entstehung und historisch-konkrete Ausgestaltung dieser oder jener Lehre, etwa der Lehre vom Klassenkampf, der Lehre von der Diktatur des Proletariats, zu erhellen, um sie auf dieser Grundlage mit um so größerer Sachkenntnis auf die Bedingungen unseres Heute anwenden zu können. Oder dem Tatbestand, daß die katholische Philosophie und der politische Klerikalismus in Westdeutschland zu ideologischen Hauptstützen für die unsere nationale Existenz tödlich bedrohende NATO-Politik geworden sind, muß die marxistische Philosophiegeschichtsschreibung dadurch Rechnung tragen, daß sie sich im Rahmen der mittelalterlichen Philosophie besonders dem Thomismus zuwendet, dem theoretischen Fundament auch des gegenwärtigen katholischen politischen Klerikalismus und der einflußreichsten christlichen Soziallehren. Die überaus bedeutungsvolle und komplizierte Aufgabe, die Menschen aus dem erniedrigenden Zwang religiöser Vorurteile zu befreien — Vorurteile, welche dem Prozeß der Entfaltung wahrhaft freier, sozialistischer Persönlichkeiten hemmend entgegenstehen —, vermag der marxistische Philosophiehistoriker durch die Erschließung jener reichen Quellen atheistischen Denkens zu fördern, welche gerade auch die deutsche philosophische Vergangenheit etwa in Gestalt Feuerbachs als des genialsten bürgerlichen Religionskritikers bietet. Ein Bischof Dibelius weiß sehr wohl, weshalb er die vom marxistischen Standpunkt aus betriebene atheistische Aufklärungstätigkeit mit dem Vorwurf zu verunglimpfen sucht, sie hole ihre Argumente aus den „Rumpelkammern“ des 19. Jahrhunderts. Sowohl die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts als auch die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts — in Gestalt besonders der französischen Materialisten — haben das religiöse Bewußtsein bereits entscheidend in Frage gestellt und eine Reihe



fruchtbarer rationeller Einsichten geliefert, die in den Bestand der marxistischen Religionskritik eingegangen sind: es sei an die Einsicht in den anthropomorphen Charakter jeder Religionsentstehung erinnert, an die Erkenntnis, daß die Religion eine Erscheinungsform der Alienation des Menschen ist, auch endlich an die beginnende Einsicht in den Zusammenhang zwischen religiöser Verdummung und Legitimation politischer Herrschaft etc. Es war kein geringerer als Lenin, der den Marxisten die Aufgabe stellte, den Atheismus der französischen Materialisten fruchtbar zu machen und ihn in den Dienst der Befreiung auch der Menschen des 20. Jahrhunderts von religiösen Vorurteilen zu stellen.<sup>1</sup> Im Hinblick auf die Diskreditierung der Quellen des Marxismus als einer spezifischen Form der Marxismus-Bekämpfung von bürgerlicher Seite, im Hinblick auch auf die Versuche, den Marxismus dadurch zu verfälschen und zu verunglimpfen, daß man ihn mit gewissen seiner Quellen gleichsetzt, die Grenzen etwa zwischen Hegelscher idealistischer und Marxscher materialistischer Dialektik verwischt, die prinzipiellen Differenzen zwischen mechanischem und dialektischem Materialismus vertuscht und die Revolution, welche der Marxismus in der Geschichte der Philosophie vollzogen hat, so zu leugnen versucht, im Hinblick auf diese Art der Marxismusfälschung bleibt es aktuelle Aufgabe der marxistischen Philosophiegeschichte, die theoretischen Quellen des Marxismus-Leninismus zu erforschen, sie gegen bürgerliche Entstellungen zu verteidigen und gerade dadurch das qualitativ Neue, Revolutionierende des dialektischen Materialismus deutlich werden zu lassen. Angesichts der Versuche des zeitgenössischen Revisionismus, den unversöhnlichen, parteilichen Kampf um die Reinhaltung und den Sieg der sozialistischen Weltanschauung durch ein Programm ideologischer Koexistenz zu ersetzen, ist es nicht zuletzt die Philosophiegeschichte, welche den Nachweis erbringt, daß es niemals ein neutrales Nebeneinander der Philosophien antagonistischer Klassen gegeben hat, sondern den immerwährenden Kampf der materialistischen Grundrichtung gegen die idealistische Philosophie, daß gerade dieser Kampf eine treibende Kraft philosophischen Fortschritts gewesen ist. Ein Wort schließlich noch zu der Aufgabenstellung marxistischer deutscher Philosophiegeschichte, was den Bereich des vormarxistischen nationalen philosophischen Erbes angeht. Es lassen sich hier zweifellos zwei gleichermaßen wichtige Aufgaben angeben. Einmal die wissenschaftliche Erschließung des klassischen idealistischen Erbes: es gilt, die klassische idealistische Philosophie in ihrem Reichtum an rationellen, vorwärtsweisenden Elementen den philosophischen Verfallsprodukten der deutschen Bourgeoisie in ihrem verfaulenden imperialistischen Stadium entgegenzusetzen. Den neukantianischen und thomistischen Verzerrungen der Kantschen Philosophie muß ein wissenschaftliches Kantbild entgegengestellt werden, den neuhegelianischen Verfälschungen ein wissenschaftliches Hegelbild. Zugleich aber, im Zusammenhang mit der eben genannten Aufgabe und als wesentliche Voraussetzung für ihre Lösung, bedarf es der Erschließung der materialistischen Strömungen in Deutschland. Die idea-

<sup>1</sup> W. I. Lenin: Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus. In: Marx, Engels, Marxismus. Berlin 1958. Lenins Forderung nach Verbreitung der atheistischen Literatur des 18. Jahrhunderts ist bei uns bis auf den heutigen Tag noch nicht Rechnung getragen worden. Warum eigentlich? Sollten die marxistischen Philosophiehistoriker den von Lenin genannten Sophismen erlegen sein, daß die Anschauungen der französischen Materialisten „veraltet“ und zu „naiv“ seien?



listische Philosophie hat sich auch in Deutschland nicht unabhängig von ihnen, außerhalb des Kampfes der Grundrichtungen vollzogen. Es gibt keine gerade Linie homogen idealistischer Entwicklung von Leibniz zu Kant hin, wie das z. B. die neukantianische Philosophiegeschichtskonstruktion wahr haben möchte. Es läßt sich nachweisen, daß auch im Deutschland des 18. Jahrhunderts sowohl materialistischer Sensualismus und Empirismus als auch spinozistischer Atheismus und mechanisch-materialistischer Determinismus vertreten worden sind.

Zur Erfüllung dieser grob angedeuteten aktuellen Aufgaben marxistischer Philosophiegeschichtsschreibung ist es unabdingbar, die Schriften der Klassiker des Marxismus nach der Seite der Theorie und Methode der Philosophiegeschichtsschreibung hin zu durchforschen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“, in dem sich ein überaus reicher Schatz an philosophiehistorisch wichtigen Hinweisen und Einschätzungen findet, die bisher kaum gebührend ausgewertet und fruchtbar gemacht worden sind.

Auch im Hinblick auf die zeitgenössische bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung, die, was ihre theoretische Fundierung angeht, unendlich tief unter dem Niveau der Hegelschen Philosophiegeschichte steht, sich mehr und mehr der allgemeinen philosophischen Reaktion der imperialistischen Bourgeoisie untergeordnet hat und integrierender Bestandteil dieser Reaktion geworden ist — Philosophiegeschichte wird heute im besonderen geschrieben, um den modernen dialektischen Materialismus und Atheismus zu entstellen und zu verunglimpfen —, erscheint es als dringend erforderlich, Theorie und Methodologie der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung gründlicher zu fundieren und detaillierter auszuführen. Der erste Weg hierhin führt über die Untersuchung der Methodologie der Philosophiegeschichtsbetrachtung, wie sie bestimmte Werke der Klassiker — wie Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ — selbst darbieten.

Eine besonders exponierte Stellung innerhalb der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung nimmt die neothomistische Philosophiegeschichtsschreibung ein, vertreten insbesondere durch *Johann Fischl* und *Johannes Hirschberger*. Die besondere Rolle, welche der neothomistischen Philosophiegeschichtsschreibung zukommt, entspricht der Bedeutung, welche die katholische Philosophie in der Gegenwart besitzt: Sie nimmt besonders seit dem zweiten Weltkrieg innerhalb der imperialistischen Philosophie eine beherrschende Position ein, ist die massenwirksamste reaktionäre Weltanschauung und hat sich den sozialpolitischen Erfordernissen der Herrschaft der imperialistischen Bourgeoisie, den modernen Formen der Rechtfertigung des Privateigentums und der Ausbeutung, am adäquatesten angepaßt. Symptomatisch für das neothomistische Verhältnis zur Philosophiegeschichte sind gewisse Auslassungen J. Hirschbergers über „Wesen und Wert der Philosophiegeschichte“, die er seinem Kompendium einleitend vorausschickt.<sup>2</sup> Die Philosophiegeschichte habe das Verständnis für das vergangene philosophische Ideengut zu erschließen, „indem sie die je auftretenden Begriffe und Gedanken klärt. Dies geschieht dadurch, ... daß man schließlich die zugrunde liegenden Voraussetzungen und letzten Annahmen aufdeckt, aus denen Begriffe, Probleme und Lehren der Philosophie

<sup>2</sup> Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie. I. Teil. Altertum und Mittelalter. Dritte Auflage. Freiburg 1957



erwachsen wie aus einem Mutterboden.“<sup>3</sup> „Klärung“ philosophiehistorischer Auffassungen bedeutet Hirschberger wie der Mehrzahl aller bürgerlichen Philosophiehistoriker nichts anderes als jene sterile Reduktion des einen Gedankendings auf ein anderes früheres, bis irgendwann „letzte Annahmen“ erreicht sind, — oder, H. Poincaré zitierend, bis man „bei den alten intuitiven Begriffen unserer Väter“ angelangt ist — aus denen das Philosophieren auf völlig dunkle und unerfindliche Weise hervorquillt. Für ein oberstes Prinzip der so gearteten Philosophiegeschichtsbetrachtung wird dann „die Forderung der Objektivität oder Voraussetzungslosigkeit“<sup>4</sup> in Anspruch genommen, freilich nur, um ein paar Zeilen später zu betonen: „... eine absolute Voraussetzungslosigkeit hat es nie gegeben und wird es nie geben, da jeder Geisteswissenschaftler ein Kind seiner Zeit ist, sein eigenes Maß (sprich hier: jesuitisch-neothomistisches Maß!) nicht überschreiten kann...“<sup>5</sup> Man möge aber auch nicht auf die Voraussetzungslosigkeit überhaupt verzichten: „Man wird die Objektivität vielmehr als ein Ideal festhalten, von dem man sich, wie von jedem Ideal klar ist, daß man es noch nicht erreicht hat...“<sup>6</sup>; es bleibe eine unendliche, unbeirrbar anzustrebende Aufgabe. Den verwirrten und erschrockenen Leser tröstend und beruhigend schließt J. Hirschberger seinen so fatalen Ausflug in das Reich der „Voraussetzungslosigkeit“ mit den Worten: „Auch hier kann erlöst werden, wer immer sich bemüht.“<sup>7</sup>

Nachdem die Objektivität so als frommer Wunschtraum erscheint, braucht nun nur noch Hegels großartige, obzwar auf idealistischem Boden stehende Vorstellung von der Philosophiegeschichte als eines notwendigen, innerlich logisch zusammenhängenden Entwicklungsprozesses, der stufenweise vom Niederen zum Höheren fortschreitet, aufgegeben zu werden, um den Weg zur Subjektivierung der Philosophiegeschichte, zu ihrer Irrationalisierung als einer „Selbstbesinnung des Geistes“<sup>8</sup> beschreiten zu können: Ähnlich wie die politische Geschichte nicht bloßen Notwendigkeiten folge, „sondern auch vorwärts getrieben werden kann durch den Machtwillen eines Diktators oder die Launen einer Maitresse, so greift auch in die Philosophiegeschichte der Zufall ein und alles Irrationale, das aus der Subjektivität und Freiheit des philosophierenden Menschen entspringt.“<sup>9</sup> Ja, nicht wenige Philosopheme seien aus persönlichen Gegensätzen oder aus der Rivalität der Schulen entstanden! Von so gearteten Positionen her, mit dieser Methode philosophiehistorischer Forschung läßt sich freilich auch die verstiegenste thomistische Fälschung philosophiehistorischen Stoffes durchführen: Die Geschichte der Philosophie läßt sich so wesentlich zur Geschichte eines bestimmt gearteten Gottsuchens pervertieren, dessen Angelpunkt der alles überragende Thomas von Aquino bildet.

Um einen der einflußreichsten kantianisch orientierten deutschen Philosophiehistoriker der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert anzuführen, sei auf die Philosophiegeschichtskonzeption von *Kuno Fischer* eingegangen. Die Auseinandersetzung auch mit den neukantianischen Konzeptionen ist weit mehr als eine akademische Streitfrage und historisches Anliegen: auch diesen Auffassungen gegenüber gilt es, die marxistische Theorie und Methode der Philosophiegeschichtsschreibung durchzusetzen, weil sie auch in der Gegenwart eine bestimmende Rolle

<sup>3</sup> Ebenda: S. 1

<sup>4</sup> Ebenda

<sup>5</sup> Ebenda: S. 7

<sup>6</sup> Ebenda

<sup>7</sup> Ebenda

<sup>8</sup> Ebenda: S. 4

<sup>9</sup> Ebenda: S. 3



bei der Entstellung des philosophiehistorischen Stoffes spielen und ebenso wie die neothomistischen Darstellungen die Philosophiegeschichte den reaktionären Strömungen innerhalb der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie dienstbar machen. Außerstande, die alten neukantianischen Darstellungen durch neue Kompendien zu ersetzen, — Bertrand Russells „History of Western Philosophy“ bietet da eben nur einen sehr kümmerlichen Ersatz, der, was das Technisch-Formelle der Darstellung angeht, noch sehr tief unter dem Niveau etwa eines Windelband steht — werden die alten immer wieder aufgelegt: W. Windelbands „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ wurde 1957 zum 15. Male aufgelegt (die erste Auflage erschien 1891!), ist also massenhaft verbreitet.

Gerade im Hinblick auf die subjektivistisch orientierte Konzeption K. Fischers bietet Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ eine unerschöpfliche Fülle von Ansätzen, Hinweisen und Argumenten zu deren Widerlegung, sofern eben Lenin sich hier vor allem mit einer subjektiv-idealistischen Spielart des Revisionismus auseinandersetzt. K. Fischers Konzeption ist symptomatisch für den Weggang von Hegels objektiv-idealistisch orientierter Philosophiegeschichtsauffassung zum subjektiven Idealismus hin: Eine Wendung, wie sie sich auch im Bereich der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung im Zusammenhang mit dem für den Eintritt der deutschen Bourgeoisie in ihr verfaulendes imperialistisches Stadium charakteristischen Übergang zum subjektiven Idealismus vollzog. Es wird noch angeknüpft an Hegels Fortschrittsgedanken, aber nur um ihn subjektivistisch verkümmern zu lassen: „Dieser fortschreitende Bildungsprozeß ist der menschliche Geist, dieser fortschreitende Erkenntnisprozeß ist die Philosophie als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes.“<sup>10</sup> Die Geschichte der Philosophie soll die menschliche Selbsterkenntnis als Grundthema aller Systeme dartun, wobei dieser Auffassung ein präzise formulierter subjektiver Idealismus zugrunde liegt: „Die Welt ist unser Gegenstand, unsere Vorstellung, diese ist nicht unabhängig von unserem Selbst. Die Welt sind wir selbst.“<sup>11</sup> Sowohl die materialistische als auch die objektiv-idealistische Auffassung des Verhältnisses von erkennendem Subjekt und objektiver Realität nennt Kuno Fischer eine „Selbsttäuschung“: „Zuerst erscheint die Welt als das Erste und das Selbst als das Zweite, bis die Selbsttäuschung, welche diesem Gesichtspunkte zugrunde liegt, einleuchtet und sich nun das Verhältnis im Bewußtsein der Philosophie umkehrt.“<sup>12</sup> Das sind Anschauungen, wie sie Lenin in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ anlässlich von Mach und Avenarius, anlässlich etwa deren „Prinzipalkoordination“, bis ins Detail widerlegt hat.

So wie Marx, Engels und Lenin keine Kompendien im traditionell schulphilosophischen Sinne zu solchen philosophischen Disziplinen wie der Erkenntnistheorie, der Logik, der Ethik, der Ästhetik niedergeschrieben haben, sondern die betreffenden Problemkreise jeweils im Zusammenhang mit der theoretischen Bewältigung konkreter Erfordernisse der proletarischen Bewegung berührt und erhellt haben, so haben sie auch keine spezielleren Schriften zur Geschichte der Philosophie abgefaßt, wohl aber in ihren Werken kritisch verarbeitet, was sich als rationell und vorwärtsweisend in der Geschichte der Philosophie erwies, schonungslos kritisierend, was philosophische Reaktion anzeigte, den fortschreitenden Gang der philosophischen Entwicklung hemmte und perversierte. Die

<sup>10</sup> Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie. Erster Band. Heidelberg 1897. S. 8

<sup>11</sup> Ebenda: S. 10

<sup>12</sup> Ebenda: S. 11

Werke der Klassiker beinhalten eine kaum übersehbare Fülle von einzelnen Hinweisen und Bemerkungen zu philosophiehistorischen Fragen, zu Philosophen fast aller Epochen in der Geschichte der Philosophie. Dabei finden sich Bemerkungen, die scheinbar nur locker hingeworfen sind, die aber bei näherem Hinsehen organisch verbunden sind mit dem Ganzen des Marxismus, nur von der Ganzheit des dialektischen und historischen Materialismus her voll begriffen werden können und zugleich auf dieses Ganze hinweisen. Bemerkungen, die, so aphoristisch und fragmentarisch zufällig sie mitunter anmuten mögen, doch den Blick lenken auf den Nerv eines philosophischen Systems, das Zentrum einer Strömung, deren sozial-ökonomische Grundlagen und soziale Funktion blitzartig erhellen. So kommt Marx zum Beispiel im ersten Band des „Kapital“<sup>13</sup> anlässlich des der Maschine zugesetzten Wertbestandteiles auf Descartes zu sprechen, seine Definition der Tiere als bloße Maschinen, wobei Descartes „mit den Augen der Manufakturperiode im Unterschied zum Mittelalter sieht, dem das Tier als *Gehilfe* des Menschen galt ...“ und „Descartes ebenso wie Baco eine veränderte Gestalt der Produktion und praktische Beherrschung der Natur durch den Menschen als Resultat der veränderten Denkmethode betrachtete ...“ Hiermit wird Descartes als typischer Denker der Manufakturperiode charakterisiert, wird zwischen seinen mechanistischen Anschauungen und den sozial-ökonomischen Bedingungen seiner Zeit ein objektiv faßbarer Zusammenhang hergestellt.

Dies aber ist nicht nur ein Baustein zu einem wissenschaftlichen Descartes-Bild, sondern zugleich ein zentraler methodischer Hinweis für die marxistische Philosophiegeschichtsschreibung: Es gilt, an jeden Philosophen von der *Konkretheit* der sozialökonomischen Situation aus heranzugehen, in diesem Falle von der *Spezifik* der Manufakturperiode, nicht nur von der frühbürgerlichen Entwicklung in Frankreich schlechthin. In dieser Richtung ließen sich zahllose weitere Beispiele anführen, Beispiele die zwar im allgemeinen in die marxistische Philosophiegeschichtsschreibung eingegangen sein mögen, die aber noch keineswegs *methodisch* ausgeschöpft sind. Es bleibt eine große, noch zu bewältigende Aufgabe, auch von dieser Seite her an die Schaffung einer marxistischen Methodologie der Philosophiegeschichtsschreibung heranzugehen.

Von besonderer Bedeutung sind dabei freilich jene Werke der Klassiker, in denen ganze philosophiehistorische Linien untersucht werden, wie in der „Heiligen Familie“ (im Abschnitt „Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus“), in Engels' „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ und schließlich in Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“, in welchem Werk eine Hauptströmung der bürgerlichen Philosophie der neuesten Zeit einer so allseitigen philosophiehistorischen Analyse unterzogen, deren ideengeschichtliche Herkunft und theoretische Voraussetzungen, deren Position im philosophischen Parteienkampf, deren Rolle im Hinblick auf die Arbeiterbewegung und Entwicklung des Marxismus so gründlich und detailliert untersucht wird, daß diese Schrift Lenins wohl als die wichtigste Grundlage zur Herausarbeitung einer marxistischen Methodologie der Philosophiegeschichtsschreibung gelten kann.

Es war eine bestimmte Erscheinungsform des Revisionismus, welche Lenin den Anlaß zu seiner Kampfschrift „Materialismus und Empirio-kritizismus“ bot: ein

<sup>13</sup> K. Marx: Das Kapital. Bd I. Berlin 1947. S. 408



Revisionismus, der seinem theoretischen Ursprung nach an falsche Folgerungen aus der Revolutionierung des Weltbildes der klassischen Physik knüpfte, seiner sozial-politischen Grundlage nach in Rußland wesentlich mit den Schwankungen kleinbürgerlicher Elemente innerhalb der russischen Arbeiterbewegung während der Periode der Stolypinschen Reaktion zusammenhing. Aber ebenso, wie zum Beispiel Lenins Schrift über die „Volksfreunde“ weit mehr als eine Widerlegung einer subjektiv-idealistischen Soziologie ist, eine Konkretisierung und Weiterentwicklung entscheidender Elemente des historischen Materialismus liefert, geht auch „Materialismus und Empirioskritizismus“ weit über den Rahmen einer Auseinandersetzung mit einer ihrer spezifischen Form nach längst antiquierten revisionistischen Richtung hinaus. Dieses Werk ist grundlegend für die Ausgestaltung der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie geworden, bietet eine Konkretisierung entscheidender Kategorien des dialektischen Materialismus, liefert eine philosophische Verallgemeinerung der großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert; zugleich aber bietet es sowohl zahllose Ansatzpunkte und Hinweise für die Methodologie der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung als auch Bausteine für ein wissenschaftliches philosophiehistorisches Bild zentraler Gestalten der neueren Geschichte der Philosophie.

So sind in unserem Zusammenhang, was die materialistische Linie angeht, zunächst *Diderot* und *Feuerbach* von Interesse. Auf ihre exponierte Stellung innerhalb der vormarxistischen materialistischen Philosophie hinweisend nennt Lenin sie an einer Stelle im gleichen Atemzug mit Marx und Engels die „großen Materialisten“.<sup>14</sup> Wenn Lenin Diderot in diesen hohen Rang einordnet, so ist das von besonderer Bedeutung angesichts bürgerlicher Versuche, seinen Materialismus in Abrede zu stellen oder gar totzuschweigen: In B. Russells „abendländischer“ Philosophie findet Diderot — ebenso wie auch Feuerbach — überhaupt keinen Platz, während zum Beispiel in Vorländers Darstellung seine vorgebliche „Religion“, welche sich „in der Hingabe an die Natur“ erfülle,<sup>15</sup> in den Vordergrund rückt. Lenin hebt an Diderot, den er Berkeley als dem Stammvater des subjektiven Idealismus der Machisten entgegensetzt, im besonderen seine Auffassung über das Verhältnis von Empfindung und Materie hervor. Diderot erkannte die Empfindung als eine Eigenschaft der sich bewegenden Materie an. Dieser Standpunkt ist in den dialektischen Materialismus eingegangen. „In dieser Frage stand Engels auf dem Standpunkt Diderots“,<sup>16</sup> bemerkt Lenin und weist dabei auf die auch in Diderots Auffassungen liegende Abgrenzung gegenüber dem „vulgären“ Materialismus der Vogt, Moleschott und Büchner hin, welche „sich zu der Ansicht verirrt, als ob unser Gehirn die Gedanken *ebenso* absondere wie die Leber die Galle.“<sup>17</sup>

Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß auch gegenwärtig, ebenso wie es seinerzeit Mach tat, der Materialismus eines Diderot und eines Feuerbach ignoriert wird, um dann den Materialismus überhaupt, insonderheit aber den dialektischen Materialismus, mit den „vulgären“, längst antiquierten Anschauungen gleichzusetzen und das qualitativ Neue des Marxismus auch auf

<sup>14</sup> W. I. Lenin: *Materialismus und Empirioskritizismus*. Berlin 1949. S. 37

<sup>15</sup> Vgl. Karl Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. Bd 2. Hamburg 1955. S. 266

<sup>16</sup> W. I. Lenin: *Materialismus und Empirioskritizismus*. S. 36

<sup>17</sup> Ebenda: S. 37

diesem Wege zu eliminieren. „Der Materialismus ist wirklichkeitsblind, da er die Eigenart des Überstofflichen und seiner ihm eigenen Gesetze übersieht“, behauptet beispielsweise der Jesuit W. Brugger.<sup>18</sup> Als bedeutsames Moment an Diderots Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus erwähnt Lenin, daß er „der Auffassung des modernen Materialismus (daß Argumente und Syllogismen allein nicht genügen, um den Idealismus zu widerlegen...) ganz nahe kommt...“<sup>19</sup>

Lenins Bemerkungen zu Diderot machen deutlich, welch gewichtige Bundesgenossen die Marxisten mit den Materialisten des 18. Jahrhunderts auch in der aktuellen Auseinandersetzung zu gewinnen vermögen, wie notwendig eine von hierher bestimmte Erschließung des Erbes der großen französischen Materialisten durch marxistische Philosophiehistoriker auch heute noch bleibt.

Lenin beruft sich in seinem Werk bei der Auseinandersetzung mit dem Machismus unter zahlreichen Aspekten auf Feuerbach, auf dessen Grundpositionen in sowohl ontologischen als auch erkenntnistheoretischen Fragen. Das Feuerbachbild, welches sich so in den Leninschen Bemerkungen abzeichnet, steht völlig auf dem Boden der Feuerbacheinschätzung und Kritik durch Marx und Engels. Zugleich aber lassen die Äußerungen Lenins erkennen, wie fehl am Platze der Standpunkt wäre, in Feuerbach eine bloße philosophiehistorische Größe zu erblicken, ihn ausschließlich unter dem Gesichtspunkt einer theoretischen Quelle bei der Herausbildung des Marxismus und der Religionskritik zu sehen. Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ läßt erkennen, wie durchaus aktuell das Erbe Feuerbachs, seine materialistische Erkenntnistheorie — nicht nur seine Religionskritik — für die Auseinandersetzung mit den subjektivistischen Strömungen innerhalb der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie ist.<sup>20</sup>

Es ist zunächst von Wichtigkeit, daß Lenin die große Bedeutung Feuerbachs bei der Herausbildung des Marxismus, der Überwindung der Hegelschen Philosophie unterstreicht; wenn er davon spricht, daß „Marx und Engels aus Feuerbach emporgewachsen“<sup>21</sup> sind, vermittelt seiner Philosophie „vom Hegelschen Idealismus zu ihrer materialistischen Philosophie gekommen sind,“<sup>22</sup> wenn er von der „ganzen Schule Feuerbachs, Marx' und Engels“<sup>23</sup> spricht oder wenn er sagt, daß sich bei Engels' Bestimmung der Kategorien Raum und Zeit „eine fast buchstäblich Wiederholung Feuerbachs“<sup>24</sup> findet. Lenin setzt den subjektiven Idealisten im besonderen Feuerbachs Auffassungen über die Kausalität, die objektive Notwendigkeit, das objektive Gesetz, als „konsequent materialistisch“<sup>25</sup> entgegen. Lenin betont, daß Feuerbach die „Leugnung der objektiven Gesetzmäßigkeit,

<sup>18</sup> W. Brugger S. J.: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1957. S. 189. Brugger fährt an der gleichen Stelle fort: „In seiner Auswirkung auf das Leben zersetzt er [der Materialismus] Kultur und Sittlichkeit.“

<sup>19</sup> W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 25

<sup>20</sup> Es stellt sich in diesem Zusammenhang neben der mangelnden Berücksichtigung der zeitgenössischen bürgerlichen Feuerbachfälschung als ein augenfälliger Mangel des im Januar dieses Jahres an der Deutschen Akademie der Wissenschaften durchgeführten internationalen Feuerbach-Kolloquiums dar, daß das Leninsche Feuerbachbild völlig unberücksichtigt geblieben ist, so, als ob nicht gerade Lenin sowohl im „Philosophischen Nachlaß“ als eben auch in „Materialismus und Empiriokritizismus“ Entscheidendes zur Einschätzung und Kritik der Feuerbachschen Philosophie ausgeführt hätte.

<sup>21</sup> W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 320

<sup>22</sup> Ebenda: S. 73

<sup>23</sup> Ebenda: S. 194

<sup>24</sup> Ebenda: S. 166

<sup>25</sup> Ebenda: S. 144

Kausalität, Notwendigkeit in der Natur . . . mit Recht zur fideistischen Richtung“<sup>26</sup> zählt. Gerade den Standpunkt einer bloß logischen Notwendigkeit, wie sie Mach im Anschluß an Hume vertrat, habe Feuerbach „so entschieden bekämpft.“<sup>27</sup> Lenin zitiert Feuerbachs Bestimmung von Raum und Zeit als „Wesensbedingungen des Seins“ und stellt dann fest: „Da Feuerbach die sinnliche Welt, die wir durch unsere Empfindungen wahrnehmen, als objektive Realität anerkennt, verwirft er natürlicherweise auch die phänomenalistische . . . oder agnostische . . . Auffassung von Raum und Zeit . . .“<sup>28</sup>

Im Zusammenhang mit der „Kantkritik von links“ her sind es gleichfalls Feuerbach und der Feuerbachschüler *Albrecht Rau* — letzteren berücksichtigt Lenin auch anläßlich seiner materialistischen Kritik an Helmholtz' Theorie der Symbole —, auf die Lenin eingeht. Es wird dabei klar, von welch großem Interesse Feuerbach auch für die Erarbeitung eines wissenschaftlichen Kantbildes und die Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus ist. Dort, wo Lenin Wesen und Bedeutung des physikalischen Idealismus behandelt, ist es wiederum Feuerbach, auf den er sich beruft: Feuerbach hatte seinerzeit den Idealismus des Physiologen Johannes Müller und seiner Schule bekämpft. Es hatte sich bei Johannes Müller die Tendenz gezeigt, aus den Untersuchungen über die Rolle der Sinnesorgane in bezug auf die Empfindungen den Schluß zu ziehen, daß die Empfindungen nicht als Abbilder der objektiven Realität zu betrachten seien. Feuerbach habe nun diese Tendenz einer Naturforscherschule zum physiologischen Idealismus „außerordentlich treffend erfaßt“ und Johannes Müller als „physiologischen Idealisten“ bezeichnet. Von dieser historischen Parallelerscheinung her gelangte Lenin zur Bezeichnung „physikalischer Idealismus“ für die subjektiv-idealistische Richtung in der modernen Physik.

Was *Josef Dietzgen* angeht, so sei hier nur darauf aufmerksam gemacht daß Lenin in „Materialismus und Empirioskritizismus“ besonderen Wert darauf legt, Dietzgens Materialismus in seiner unverfälschten Gestalt herauszuschälen, ihn gegen bürgerliche Verzerrungen und besonders gegen den von Eugen Dietzgen propagierten „Dietzgenismus“ zu verteidigen. Im Gegensatz zu dem Machisten Helfond, der Dietzgen dadurch „heillos verfälscht“<sup>29</sup>, daß er ihm die Ansicht unterschiebt, die kausale Abhängigkeit sei nicht objektiv, nicht in den Dingen vorhanden, betont Lenin Dietzgens materialistischen Standpunkt in der Kausalitätsfrage und beruft sich dabei auf das „Wesen der menschlichen Kopfarbeit“. Eugen Dietzgens und P. Dages Versuche, einen Dietzgenschen „Naturmonismus“ zu konstruieren, verknüpfen sich mit gewissen Abweichungen Dietzgens von der materialistischen Erkenntnistheorie, einigen verschwommenen und konfusen Formulierungen, wie Lenin zeigt. So etwa führt Lenin eine „Ungenauigkeit des Ausdrucks bei Dietzgen“ an, welche einen „falschen Schritt zur Vermengung von Materialismus und Idealismus“<sup>30</sup> einschließt (Dietzgen spricht an einer Stelle im „Wesen der menschlichen Kopfarbeit“ davon, daß auch die sinnliche Vorstellung materiell sei, der Geist von Tisch, Licht, Ton nicht weiter verschieden sei als diese Dinge untereinander). Lenin kritisiert derartige Konfusionen bei Dietzgen, stellt aber fest, daß er „zu neun Zehnteln Materialist“<sup>31</sup> sei, daß „in diesem Arbeiterphilosophen, der den Materialismus auf seine Weise entdeckt hat,

<sup>26</sup> Ebenda

<sup>29</sup> Ebenda: S. 146

<sup>27</sup> Ebenda: S. 147

<sup>30</sup> Ebenda: S. 243

<sup>28</sup> Ebenda: S. 295

<sup>31</sup> Ebenda: S. 237



viel Großes steckt.“<sup>32</sup> Lenin lenkt damit den Blick auf das Wertvolle und Fruchtbare in Dietzgens Schaffen, das einer Erschließung auch durch die deutsche marxistische Philosophiegeschichtsforschung harret.

Lenin bekämpft in „Materialismus und Empiriokritizismus“ eine subjektivistisch und agnostizistisch orientierte Richtung des Revisionismus. Er verfolgt deren ideengeschichtliche Herkunft bis zurück zu Berkeley und Fichte, zu Hume und Kant, läßt dabei alle Knotenpunkte in der Entwicklung des subjektiven Idealismus und Agnostizismus deutlich werden. Es findet sich in „Materialismus und Empiriokritizismus“ eine solche Fülle an Hinweisen zur subjektiv-idealistischen Linie in der neueren Geschichte der Philosophie, daß Lenins Werk auch in dieser Hinsicht Grundlagen für eine wissenschaftliche marxistische Einschätzung dieser Linie bietet. Was den objektiven Idealismus in seiner an rationalen Elementen reichsten Gestalt der Hegelschen Philosophie angeht, macht Lenin im Anschluß an Engels<sup>33</sup> deutlich, daß der Marxismus bei der Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus und Agnostizismus im objektiven Idealismus in gewissen erkenntnistheoretischen Fragen einen Bundesgenossen besitzt. Lenin setzt die Vertreter der klassischen idealistischen Philosophie den Subjektivisten der neuesten Zeit als die „genial-konsequenten Idealisten“<sup>34</sup> entgegen, sich so gegen jedes borniert-nihilistische Verhältnis zu diesem philosophischen Erbe wendend. Der Marxismus ist Negation der Hegelschen Philosophie, aber eben dialektische Negation, die das Rationelle aufbewahrt. Lenin wirft den „Hähnen Büchner, Dühring und Konsorten (samt Leclair, Mach, Avenarius u. a.)“ vor, daß sie die *wertvolle* Frucht der idealistischen Systeme, die Hegelsche Dialektik . . . aus dem Misthaufen [Anspielung auf eine Krylowsche Fabel. Der Verf.] des absoluten Idealismus nicht auszusondern vermochten.“<sup>35</sup>

In engstem Zusammenhang mit Lenins Ausführungen zu Wesen und Bedeutung dieses oder jenes philosophischen Systems, dieser oder jener Strömung, steht die Frage nach Theorie und Methode der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung. Es lassen sich aus Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ in dieser Hinsicht zahlreiche wesentliche Momente herausarbeiten: seine jeweiligen philosophiehistorischen Einschätzungen beruhen auf der Anwendung der dialektisch-materialistischen Methode auf die Spezifik des Philosophiegeschichtlichen.

Von prinzipieller Bedeutung ist hierbei zunächst die Tatsache, daß Lenin durchgängig vom Gesichtspunkt zweier einander entgegengesetzter Grundrichtungen in der Geschichte der Philosophie ausgeht. Der Kampf der materialistischen Grundrichtung gegen den Idealismus hat die Entwicklung der Philosophie in der griechischen Antike genauso bestimmt wie in der Neuzeit und Gegenwart; nur haben es die „Klassiker der Philosophie“, wie Lenin zeigt, den Verfassern der Systeme der neuesten Zeit voraus, daß sie die Entgegensetzung von Materialismus und Idealismus nicht zu vertuschen suchen: „Hier [bei Berkeley]

<sup>32</sup> Ebenda: S. 146

<sup>33</sup> Engels hatte im Hinblick auf den Humeschen und Kantschen Agnostizismus festgestellt: „Das Entscheidende zur Widerlegung dieser Ansicht ist bereits von Hegel gesagt, soweit dies vom idealistischen Standpunkt möglich war . . .“ (K. Marx und F. Engels: *Ausgewählte Schriften* in zwei Bänden. Berlin 1958. Band II. S. 345).

<sup>34</sup> W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*. S. 166

<sup>35</sup> Ebenda: S. 233

sind zwei Grundlinien der philosophischen Anschauungen mit der Geradheit, Klarheit und Deutlichkeit gekennzeichnet, die die Klassiker der Philosophie von den Verfassern der ‚neuen‘ Systeme unserer Zeit unterscheiden.“<sup>36</sup> Immer wieder betont Lenin, daß nur reaktionäre Professorengelehrtheit diese Gegensätze zu verwischen sucht, nur die Halbheit und der Eklektizismus machistischer Revisionisten dazu führt, diesen Kampf für veraltet zu betrachten: dies sei kindisches Geschwätz, eine sinnlose Wiederholung der Argumente der reaktionären Modephilosophie. „Konnte der Kampf zwischen Idealismus und Materialismus in den zwei Jahrtausenden der Entwicklung der Philosophie veralten? Der Kampf zwischen den Tendenzen oder Linien eines Plato und eines Demokrit in der Philosophie? Der Kampf zwischen Religion und Wissenschaft? Zwischen der Verneinung der objektiven Wahrheit und ihrer Anerkennung? Der Kampf zwischen den Anhängern eines übersinnlichen Wissens und seinen Gegnern?“<sup>37</sup>

Gerade von diesem Prinzip der Gegensätzlichkeit der Philosophien her wird die Dialektik der marxistischen Philosophiegeschichtsbetrachtung gewahrt, das Primat des Kampfes der Gegensätze vor deren Einheit garantiert, ein Bewegungsgesetz der philosophischen Entwicklung erschlossen. Hier liegt eine der ausschlaggebenden neuen Qualitäten der marxistischen Philosophiegeschichtsbetrachtung gegenüber der Hegelschen und bürgerlichen überhaupt, bei denen die Philosophiegeschichte nicht als kampfgefüllte Bewegung von Gegensätzen erscheint, sondern vielmehr als bloße Evolution, als harmonische Entfaltung des einen Systems aus dem anderen, vorausgegangenen, der neuen philosophischen Erkenntnis aus der früheren. Dies läßt sich freilich nur auf dem Wege durchführen, daß die Geschichte des Materialismus unentwegt entstellt wird, materialistische Strömungen verschwiegen und in idealistischer Richtung umgebogen werden. Demokrit zum Beispiel wird bei diesem Unterfangen zu einem der ersten auf Kant hindeutenden „Erkenntniskritizisten“ (Vorländer) gemacht. Der materialistische Opponent wird so stets weitgehend eliminiert. Andererseits wird die tatsächliche Dialektik dadurch aus der philosophiegeschichtlichen Bewegung verbannt, daß die Philosophiegeschichte weitgehend entpolitisiert wird, die gesellschaftlichen Wurzeln der Philosophien abgeschnitten werden. Sind aber die gesellschaftlichen, materiellen Grundlagen der philosophischen Gegensätze einmal ausgeschlossen, fällt es leicht, sie überhaupt auszuschließen: im Reiche der von ihrem materiellen Boden getrennten „reinen“ gedanklichen Bewegung läßt sich weit eher alles auf harmonische Evolution reduzieren.

Engstens verbunden mit der Anerkennung der Gegensätze in der philosophiehistorischen Entwicklung ist das Prinzip der marxistischen Parteilichkeit in der Philosophiegeschichtsschreibung. Die marxistische Dialektik betrachtet die Einheit und den Kampf der Gegensätze nicht als Einheit und Kampf einander gleichwertiger Elemente, sondern geht davon aus, daß eines der beiden Elemente einer gegensätzlichen Einheit das Bestimmende und Vorwärtstreibende ist. Was sich so als Abbild der objektiven Dialektik in allen Bereichen der Wirklichkeit ergibt, gilt auch für den Prozeß der philosophiegeschichtlichen Bewegung: Materialismus und Idealismus stehen einander nicht als gleichwertige gegenüber, vielmehr erweist die Geschichte der Philosophie den Materialismus — geht man von der geschichtlichen Gesamtbewegung und nicht von gewissen einzelnen, für sich ge-

<sup>36</sup> Ebenda: S. 15

<sup>37</sup> Ebenda: S. 119

nommenen Etappen aus — als das bestimmende, vorantreibende Element in der philosophiehistorischen Bewegung. Die Parteinahme für die materialistische Richtung, die Hauptorientierung auf den Materialismus als die Weltanschauung progressiver Gesellschaftsklassen entspricht so dem wirklichen Gang der philosophischen Bewegung selbst. Dieses entscheidende auch methodische Prinzip hat Lenin in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ unentwegt realisiert. Immer wieder wendet Lenin sich hier gegen die vorgebliche Unparteilichkeit der bürgerlichen Schulphilosophie, die dem dialektischen Materialismus damals wie heute unaufhörlich parteiliche „Voreingenommenheit“ vorwirft, welche der Wissenschaft fremd bleiben müsse. Lenin spricht von der „stumpfsinnigen Anmaßung, sich über Materialismus und Idealismus ‚zu erheben‘ . . . , während *in Wirklichkeit* diese ganze Gesellschaft [der Mach und Avenarius] *jeden Augenblick* in den Idealismus hineingerät und einen unaufhörlichen Kampf gegen den Materialismus führt.“ <sup>38</sup>

Lenin geht in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ ausführlich auf die Versuche ein, den Gegensatz der philosophischen Grundrichtungen durch die Erfindung einer „neuen“ Terminologie zu verwischen. Die Alternative Materialismus oder Idealismus kann auch durch eine neue Nomenklatur — etwa einen „Empirio-kritizismus“, „Empiriomonismus“, „Naturmonismus“, „Energetismus“ usw. usf. — niemals umgangen werden, es gibt dabei keine „höhere“ Synthese, keinen „dritten Weg“, sondern nur, wie Lenin anlässlich der Machisten zeigt, ein eklektisches Nebeneinander von materialistischen und idealistischen Auffassungen, wobei aber in all diesen Fällen die idealistische Grundposition fortbesteht. Lenin führt dies u. a. an Hand der Machschen „Weltelemente“ aus: Mach geht von den Empfindungen, aus, nennt sie „Element“, wobei physische und psychische Elementenzusammenhänge angenommen werden, die nur zusammen existieren sollen, und damit sei dann die „Einseitigkeit“ des Materialismus überwunden. Lenin zeigt, daß damit der Gegensatz zwischen Physischem und Psychischem nur in Worten beseitigt wird: sofern das „Element“ Empfindung bleibt, bleibt auch der subjektive Idealismus bestehen.

Ähnlich wie anlässlich der Machschen „Elemente“ führt Lenin auch im Hinblick auf den „Energetismus“ aus, wie haltlos und vergeblich der Versuch ist, mit Hilfe des Begriffs „Energie“ der Alternative Materialismus oder Idealismus zu entgehen. Lenin verweist auf Ostwald, der die Begriffe Materie und Geist dadurch zu vereinigen suchte, daß er sie dem Begriff der Energie subsumierte. Lenin bemerkte hierzu: „Freilich, wenn man in diesen Begriff sowohl den Geist als auch die Materie ‚einbezieht‘, dann ist der Gegensatz *in Worten* unzweifelhaft aufgehoben, aber die Absurdität der Lehre von den Waldteufeln und Hausgeistern wird doch nicht dadurch verschwinden, daß wir sie als ‚energetisch‘ bezeichnen.“ <sup>39</sup>

Von besonderer Aktualität sind in diesem Zusammenhang Lenins Einwürfe gegen den „Realismus“, wie ihn zum Beispiel der Immanenzphilosoph Schuppe für sich in Anspruch nahm. Auch die neothomistische Philosophie nimmt für sich einen „Realismus“ in Anspruch — gestützt besonders auf gewisse Elemente der objektiv-idealistischen Erkenntnistheorie des Thomismus, die dem gesunden Menschenverstand weit mehr entgegenkommt als zeitgenössische subjektivistische Richtungen.<sup>40</sup> Auch hier wird der Versuch gemacht, der Diskreditierung des Ide-

<sup>38</sup> Ebenda: S. 332

<sup>39</sup> Ebenda: S. 261

<sup>40</sup> Vgl. hierzu G. Klaus: Jesuiten, Gott, Materie. Berlin 1958. S. 131 ff.



alismus Rechnung zu tragen, wie es seinerzeit Schuppe versuchte, wenn er vorgab, den naiven Realismus zu verteidigen. Lenin enthüllte diesen „naiven Realismus“ Schuppes — Bewußtsein sei ohne Außenwelt nicht denkbar, beide bildeten das Ganze des Seins — als subjektiven Idealismus. Lenin liefert zahlreiche Beispiele dafür, wie der marxistische Philosophiehistoriker sowohl in der Geschichte der Philosophie als auch hinsichtlich der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie den Wortverkleidungen auf den Grund zu gehen hat, um hinter jedem idealistischen Verschleierungsversuch das Wesen der jeweiligen idealistischen Richtung zu erfassen. Lenin geht stets — und dies ist methodisch überaus wichtig — nicht den irrelevanten Differenzen und Nuancen des gegenwärtig kaum noch überblickbaren Wirrwarrs an bürgerlichen philosophischen Systemen und Systemchen nach, sondern deren Wesen, welches sich vor allem aus der Beantwortung der Grundfrage der Philosophie ergibt. In den zeitgenössischen bürgerlichen Darstellungen werden gerade die unwesentlichen Differenzen zwischen den idealistischen Systemen der Gegenwart kultiviert und aufgebläht, um gegenüber dem „Einerlei“ des dialektischen Materialismus die Opulenz an idealistischen Richtungen darzutun, einen unerschöpflichen Reichtum an Ideen, Problemstellungen, Lösungsversuchen etc. vorzuspiegeln.

Eine große Rolle in der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung spielen die Kategorien „Sensualismus“ und „Empirismus“, mit deren Hilfe Klassifizierungsversuche unternommen werden. So kennt W. Windelband u. a. einen psychologischen, skeptischen, ethischen, supranaturalen, naturalistischen Sensualismus und einen mathematisierten, einen „ehrlichen“ (bei Hume) und metaphysischen Empirismus. Ähnlich wie die Anwendung der anderen Ordnungsschemata — etwa Rationalismus und Naturalismus — läuft die Anwendung der Kategorien Sensualismus und Empirismus in der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung darauf hinaus, daß die Gegensätze zwischen Materialismus und Idealismus verschwimmen. B. Russell nennt in seiner „Geschichte der abendländischen Philosophie“ den Materialisten Hobbes ebenso einen „Empiriker“ wie die Idealisten Berkeley und Hume.<sup>41</sup> Kurt Schilling schreibt von Berkeley: „Er verschärft den genuinen englischen Empirismus und Nominalismus . . . noch zu einem radikalen Sensualismus, besser Phänomenalismus . . .“<sup>42</sup> Es liegt auf der Hand, daß sich in bürgerlichen Darstellungen mit derartigen, heillos durcheinander gewürfelten Etikettierungen auch die durchsichtigsten Entgegensetzungen von Materialismus und Idealismus — in der neueren englischen Philosophie z. B. der Gegensatz zwischen Berkeley und Locke, zwischen Hobbes und Hume — auflösen und entleeren lassen: übrig bleiben dann nur noch die Differenzierungen zwischen einem mehr oder weniger „radikalen“ Sensualismus, einem mehr oder weniger „mathematisierten“ Empirismus.

Auch im Hinblick hierauf bietet Lenins Werk zahlreiche Hinweise, aus denen erhellt, daß ein uneingeschränkter Gebrauch der Termini Empirismus und Sensualismus wissenschaftlich unzulässig ist: mit dem Standpunkt, daß alle Kenntnisse aus der Erfahrung stammen, oder mit dem Standpunkt, daß alle Kenntnisse aus den Emfindungen entspringen, können sich sowohl materialistische wie idealistische Grundpositionen verbinden. „Sowohl der Solipsist, d. h. der subjektive

<sup>41</sup> Siehe B. Russell: Geschichte der abendländischen Philosophie. Darmstadt 1951. S. 454

<sup>42</sup> K. Schilling: Geschichte der Philosophie. Bd. 2. München/Basel 1953. S. 492

Idealist, als auch der Materialist können die Empfindungen als Quelle unserer Kenntnisse annehmen.“<sup>43</sup> Wesentlich ist dagegen, so führt Lenin aus, ob die Empfindungen für Abbilder der objektiven Realität genommen werden oder ob die objektive Realität auf Empfindungen reduziert wird, welche entscheidende Differenz zwischen materialistischer und subjektivistischer Auffassung durch den in bürgerlichen Darstellungen üblichen Gebrauch des Terminus Sensualismus verhüllt wird.

Die entscheidende Frage ist, so zeigt Lenin, ob die objektive Realität als Quelle der Empfindungen, Wahrnehmungen, Erfahrungen begriffen wird, oder ob diese Verbindung zwischen erkennendem Subjekt und äußerem Objekt zerschnitten wird. Im letzten Falle verbirgt sich hinter dem „Empiristen“ und „Sensualisten“ der subjektive Idealist und Agnostiker; im ersteren dagegen haben wir es mit Materialismus zu tun. „Die ‚Erfahrung‘ umhüllt beide philosophische Linien, sowohl die materialistische als auch die idealistische, und sanktioniert deren Vermischung.“<sup>44</sup> An zahlreichen Stellen führt Lenin in der Auseinandersetzung mit den „Empiristen“ subjektiv-idealistischer Provenienz diesen Gedanken aus, enthüllt das idealistische Wesen all dieser „Empirismen“. Lenin hat damit dem marxistischen Philosophiehistoriker im Hinblick auf die besonders in der Geschichte der neuesten bürgerlichen Philosophie so vielfältig anzutreffende Etikettierung idealistischer Richtungen als „Empirismus“<sup>45</sup> grundlegende methodische Hinweise zu deren wissenschaftlicher Kritik geliefert.

Es muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß es von großer methodischer Bedeutung für die marxistische Philosophiegeschichte ist, wie Lenin die „neuen“ subjektivistischen Empirismen, Monismen, Kritizismen, Realismen usw. usw. als Wiederlebensversuche längst antiquierter idealistischer und agnostischer Standpunkte, als steriles Epigontum und heillosen Eklektizismus dartut. Dies lenkt den Blick auf eine überaus aktuelle Aufgabe der marxistischen Philosophiehistoriker: im Kampf gegen die in der kapitalistischen Welt von heute verbreiteten philosophischen Strömungen gilt es nachzuweisen, wie die zeitgenössischen Richtungen auch den ältesten und überholtesten reaktionären Unrat aus der Geschichte des soziologischen und philosophischen Denkens wieder aufnehmen, um ihn der imperialistischen Bourgeoisie dienstbar zu machen; wie sie z. B. agnostizistische Standpunkte konservieren, die etwa Hegel schon von theoretischer Seite überwunden hatte, Subjektivismen wiederkäuen, zu deren Widerlegung schon ein Diderot Entscheidendes ausgeführt hatte. Lenin analysiert die erkenntnistheoretischen Grundpositionen Machs, um sie als ein „einfaches Wiederkäuen des Berkeleynismus“<sup>46</sup>, als „einziges Plagiat an Berkeley“<sup>47</sup> nachzuweisen, untersucht den theoretischen Gehalt des physikalischen Idealismus, um ihn als Restauration des Kantianismus zu enthüllen: „Auf einer neuen Entwicklungsstufe und gleichsam auf neue Art kommt die alte Kantische Idee wieder: die Vernunft schreibt der Natur die Gesetze vor.“<sup>48</sup> Oder, im Zusammenhang mit den Versuchen der Machisten, die Praxis aus der Erkenntnistheorie auszuschalten, stellt Lenin fest: „Der neueste Positivismus Machs ist

<sup>43</sup> W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus S. 115

<sup>44</sup> Ebenda: S. 137

<sup>45</sup> Es sei zum Beispiel an den „kritischen Empirismus“ Franz Brentanos erinnert.

<sup>46</sup> W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, S. 31

<sup>47</sup> Ebenda: S. 32

<sup>48</sup> Ebenda: S. 298



über Schulze und Fichte nicht weit hinausgekommen.“<sup>49</sup> Lenin reduziert so durchgängig die erkenntnistheoretischen Standpunkte der subjektiven Idealisten seiner Zeit auf deren ideengeschichtliche Quellen im 18. Jahrhundert, und nimmt ihnen damit den Nimbus des Neuen und Modernen. Es gilt, dieses methodische Prinzip auch bei der Bekämpfung der zeitgenössischen imperialistischen Strömungen zu wahren.

Im Hinblick auf den in bürgerlichen Darstellungen gänzlich vernachlässigten, aber auch von der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung kaum erschlossenen naturwissenschaftlichen Materialismus und den „verschämten“ Materialismus bietet Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ eine Fülle theoretischer und methodologischer Hinweise. Lenin spricht vom naturwissenschaftlichen Materialismus — im Unterschied zum „offenen, bewußten philosophischen Materialismus“<sup>50</sup> — als von einer bei den meisten Naturforschern vorhandenen „instinktiven“ und spontanen materialistischen Grundhaltung, eine Haltung, wie sie sich selbst bei Mach, sofern er Physiker ist, hie und da durchsetzt. Lenin führt z. B. gewisse Auslassungen Machs aus „Erkenntnis und Irrtum“ an, welche, im Gegensatz zu seinem subjektiven Idealismus stehend, den Begriff der Erfahrung materialistisch fassen; Mach sei hier „instinktiv“ zu dem „gewöhnlichen Standpunkt der Naturforscher“ gelangt.<sup>51</sup> Oder Lenin spricht von einem „naturwüchsig-materialistischen Standpunkt“<sup>52</sup>, wie er sich bei dem englischen Physiker A. W. Rücker zeigte: Rücker habe den Standpunkt vertreten, daß die Theorie der Physik ein Abbild der objektiven Realität ist. Die Naturwissenschaft, betont Lenin, nimmt unbewußt an, daß ihre Lehre die objektive Realität widerpiegelt.

Sofern Lenin sich in der Auseinandersetzung mit den subjektiven Idealisten mehrfach auf derartige „naturwüchsig-materialistische“ Standpunkte von Naturforschern beruft<sup>53</sup>, läßt er deutlich werden, welch ernstzunehmende Bundesgenossen der Marxismus in ihnen zu gewinnen vermag. Es bleibt Aufgabe der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung, die Darstellung nach dieser naturwissenschaftsgeschichtlichen Seite hin weit stärker als bisher zu profilieren. Gerade von dieser Seite her wird sich zeigen, daß auch dort, wo bisher ein scheinbares Vakuum bestand — so, als ob über gewisse Strecken der philosophischen Entwicklung hin der Materialismus nicht vertreten worden wäre — durchaus ein Materialismus vorhanden war, nämlich der naturwissenschaftliche Materialismus. Gerade von hier wird sich das Bild des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus konkretisieren und vervollständigen lassen. So wie die materialistische Philosophie einerseits ständig auf dem Boden des jeweiligen Entwick-

<sup>49</sup> Ebenda: S. 130

<sup>50</sup> Ebenda: S. 119

<sup>51</sup> Ebenda: S. 140

<sup>52</sup> Ebenda: S. 267

<sup>53</sup> So führt Lenin z. B. den Biologen Lloyd Morgan gegen den subjektiven Idealismus ins Feld und zitiert einige Äußerungen Morgans, in welchen dieser feststellt, daß die Naturwissenschaft die Welt der Erscheinungen für eine außerhalb des Beobachters liegende und von ihm unabhängige nimmt, daß die Naturwissenschaft Raum und Zeit als objektive Kategorien betrachtet usf. (siehe W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 173, 174). An anderer Stelle beruft sich Lenin im Zusammenhang mit dem physikalischen Idealismus auf den deutschen Physiker Boltzmann, der gleichfalls auf einem materialistischen Standpunkt steht, die Theorie als Abbild der Außenwelt betrachtet, die Materie für etwas objektiv Reales nimmt usf. (Ebenda: S. 277).

lungsstands der Naturwissenschaft ihre konkret-historische Formierung erfahren hat, schloß die Naturwissenschaft andererseits ständig einen „naturwüchsigen“ Materialismus ein.

Im Hinblick auf die Erschließung bisher vernachlässigter materialistischer Traditionen sind auch Lenins Hinweise zum „verschämten“ Materialismus von großem Interesse. So geht Lenin zum Beispiel auf Abel Rey ein, im besonderen auf dessen Eintreten für die „Objektivität der Physik“. Diese Objektivität der Physik hänge nach Rey zum Unterschied vom Fideismus mit den Grundlagen des wissenschaftlichen Geistes zusammen; es handle sich hierbei um „nichts anderes als eine ‚verschämte‘ Formulierung des Materialismus“.<sup>54</sup> Desgleichen liegt bei Helmholtz' Agnostizismus ein „verschämter Materialismus“<sup>55</sup> vor. Es handelt sich hierbei um ein für die marxistische Philosophiegeschichtsschreibung methodisches Problem, das weiterreicht als bis zu gewissen naturwissenschaftlich orientierten Agnostizisten des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts: dem verhüllten Materialismus gilt es auch in seinen anderen Gestaltungen nachzugehen, etwa in der Tradition des deutschen Spinozismus. Aber auch innerhalb der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie gibt es Vertreter eines bemäntelten Materialismus, die sich durchaus von der imperialistischen Reaktion in der Philosophie unterscheiden und in denen der dialektische Materialismus in gewissem Umfange Bundesgenossen in seinem Kampf gegen die philosophische Reaktion zu gewinnen vermag.<sup>56</sup>

Es sei schließlich noch auf das zentrale sowohl theoretische als auch methodologische philosophiehistorische Problem des Verhältnisses von Philosophie und Geschichte aufmerksam gemacht. Dieses Problem, zu dessen Lösung Hegel in seine Philosophiegeschichtskonzeption innerhalb der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung das Rationellste beigetragen hat, wird wissenschaftlich lösbar durch Anwendung der in „Materialismus und Empiriokritizismus“ ausgeführten Leninschen Lehre vom Verhältnis zwischen relativer und absoluter Wahrheit. Von hierher wird sowohl empiristischer Ahistorismus in der Philosophiegeschichtsbetrachtung als auch nihilistischer Relativismus ausgeschlossen, der die Geschichte der Philosophie in eine Abfolge fehlgeschlagener Lösungsversuche entleert.<sup>57</sup> Lenin führt mehrfach in „Materialismus und Empiriokritizismus“ den marxistischen Standpunkt zum Relativismus aus: „Vom Standpunkt des modernen Materialismus, d. h. des dialektischen Materialismus aus, sind die Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt, die Existenz dieser Wahrheit selbst aber ist *unbedingt*, unbedingt ist, daß wir uns ihr nähern.“<sup>58</sup>

<sup>54</sup> W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 296

<sup>55</sup> Ebenda: S. 225

<sup>56</sup> Man vergleiche hierzu etwa die Arbeit von M. Cornforth: Gegner des Idealismus in der gegenwärtigen englischen bürgerlichen Philosophie. In: Gegen die Philosophie des Verfalls. Berlin 1956

<sup>57</sup> Hegels Standpunkt wirkt noch in zeitgenössischen bürgerlichen Lösungsversuchen nach, wird aber, z. B. bei Wolfgang Ritzel in der Arbeit „Die Philosophie und ihre Geschichte“ (Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. XI. H. 2/1957), kritizistisch umgebogen: „... jenes unterscheidende Bewußtsein als Moment des Selbstverständnisses der Philosophie“ legitimiere die kritische „Verwirklichung als philosophische Leistung gerade dadurch, daß es kraft der Idee der Philosophie ihre unabsteigbare Grenze bezeichnet ...“ (S. 248)).

<sup>58</sup> W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 125



Es wurde versucht, einige wesentliche Probleme der marxistischen Theorie und Methodologie der Philosophiegeschichtsschreibung aufzuweisen, wie sie von Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ her faßbar sind. Es bleibt eine vordringliche Aufgabe der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung, den ganzen Reichtum an Hinweisen zur Theorie und Methode der Philosophiegeschichtsschreibung — welche in den Schriften besonders W. I. Lenins eingeschlossen liegen — fruchtbar zu machen.

## Die Kritik Max Plancks an Machs Positivismus

Von HEINRICH VOGEL (Rostock)

Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ ist 50 Jahre alt geworden. Seine grundlegende Bedeutung war und ist unter marxistischen Philosophen unbestritten. Als diese kritischen Bemerkungen gegen eine reaktionäre Philosophie im Jahre 1909 erschienen, wurden sie — wie üblich — von der bürgerlichen Wissenschaft nicht beachtet. Im Laufe der Zeit mußten indessen selbst die Gegner des dialektischen Materialismus immer mehr erkennen und zugeben, daß dieses Buch des ehemaligen russischen Emigranten in der Schweiz eine der bedeutendsten philosophischen Schriften des 20. Jahrhunderts ist. Heute hat Lenins Werk längst den ihm zustehenden bleibenden Platz in der wissenschaftlichen Philosophie eingenommen. Der Siegeszug des Marxismus-Leninismus, die Wachstumskurve des Sozialismus und die Verbreitung und Wirkung dieses Werkes stehen in proportionaler Wechselwirkung. Der Wert und die Aktualität der Leninschen Ausführungen sind unverändert groß geblieben. Erst nach und nach wurden die Tiefe des Inhalts und die Fülle der Anregungen voll erfaßt. Über die Bedeutung jedes Satzes gilt es nachzudenken.

Die Richtigkeit der Kritik Lenins an Machs „neuester Philosophie der Naturwissenschaften“, des Kampfes gegen die revisionistischen Angriffe auf den dialektischen Materialismus sind durch die praktische Entwicklung sowohl der Arbeiterbewegung als auch der Naturwissenschaften nicht nur glänzend bestätigt und erhärtet, sondern in ihrer tatsächlichen Bedeutung erst allmählich vollkommen sichtbar geworden. Lenins Werk lehrt uns u. a., wie ein Marxist an die philosophische Verallgemeinerung der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft herangehen muß, wie er neue Varianten der idealistischen Deutung der Naturwissenschaften analysieren, einschätzen und kritisieren muß, wie notwendig es ist, unversöhnlich jede Revision oder revisionistische Verwässerung (desgleichen jede vulgäre Entstellung) auch abstrakter philosophischer Erkenntnisse und Gedanken des dialektischen Materialismus entschieden zurückzuweisen und zu widerlegen. Lenin lehrt zugleich, wie ein Marxist die philosophischen Auffassungen der Naturwissenschaftler analysieren, wie er sorgfältig differenzieren muß, wie er schwankende, in philosophischen Fragen unklare Gelehrte zu unterscheiden hat von philosophischen Gegnern, und wie er sich im Kampf gegen diese Gegner auf Verbündete im Lager der Naturwissenschaftler selbst stützen kann.

In dieser Richtung ließ sich Lenin bei seiner Arbeit am „Materialismus und Empiriokritizismus“ von dem erst später direkt formulierten Grundsatz leiten: „Außer einem Bündnis mit konsequenten Materialisten, die nicht der Partei der Kommunisten angehören, ist es für die vom streitbaren Materialismus zu bewältigende Arbeit nicht minder wichtig, wenn nicht gar wichtiger, ein Bündnis mit



Vertretern der modernen Naturwissenschaften zu schließen, die dem Materialismus zuneigen und sich nicht scheuen, ihn gegen die in der sog. „gebildeten Gesellschaft“ herrschenden philosophischen Modeschwankungen zum Idealismus und Skeptizismus hin zu vertreten und zu propagieren.“<sup>1</sup> Dieser außerordentlich wichtige Hinweis Lenins muß das Leitmotto für die gesamte theoretische Arbeit bei der Verbreitung des dialektischen Materialismus, besonders unter der naturwissenschaftlichen Intelligenz, und beim Kampf gegen die reaktionäre bürgerliche Philosophie in unserer Zeit sein. Dieser Grundsatz Lenins ist zugleich ein wichtiger Hinweis für naturwissenschafts-historische Aufgaben, für die Einschätzung des philosophischen Schaffens bedeutender Naturwissenschaftler.

I

Wer waren die Verbündeten Lenins im Kampf gegen Mach? Bei der Untersuchung dieser Frage kommt es vor allem darauf an, zu klären, an welchen philosophischen Fronten die einzelnen philosophierenden Naturwissenschaftler objektiv standen, weniger aber darauf, ob sich der Betreffende subjektiv dessen bewußt war, daß er letztlich Mitstreiter des damals verfolgten und verfeimten dialektischen Materialismus war. Heute kann man mit vollem Recht feststellen, daß von den bürgerlichen Wissenschaftlern der philosophisch und naturwissenschaftlich bedeutendste Verbündete Lenins im Kampf gegen Mach der deutsche Physiker Max Planck war. Das ist eine objektive Tatsache, die im folgenden näher belegt werden soll. Es geht dabei nicht um eine zweideutige Absicht, Planck für die „östliche Ideologie“ zu reklamieren, wie von seiten mancher Naturwissenschaftler der kapitalistischen Länder, besonders Westdeutschlands, behauptet wird, sondern es geht darum, falsche Legendenbildung und Einseitigkeit in der Einschätzung des damaligen philosophischen Kampfes Plancks endlich zu überwinden und seine Bedeutung richtig zu erfassen. Jeder kann die dargelegten Auffassungen selbst nachprüfen, er muß sich allerdings die Mühe machen, selbst die Quellen nachzulesen, d. h. — besonders für die bürgerlichen Naturwissenschaftler, denen Plancks Ideen ja recht bekannt sind — auch einmal Lenins Werk gründlich zu studieren und es mit Plancks diesbezüglichen Vorträgen zu vergleichen.

In allen bürgerlichen Schriften über Plancks philosophische Ansichten<sup>2</sup> ist zwar seine Differenz mit Mach mehr oder weniger kurz erwähnt, es wird aber nie die philosophische Tiefe seines Gegensatzes zu Mach herausgearbeitet und es wird nie ein Vergleich mit Lenin gezogen. Auf Grund eingebürgerter Vorurteile erscheint diesen bürgerlichen Gelehrten ein solcher Vergleich direkt als abwegig.

Bei seinem Kampf gegen Machs Philosophie schätzte Lenin den deutschen Physiker Ludwig Boltzmann als einen wertvollen Verbündeten und Mitstreiter. „Von den deutschen Physikern kämpfte der 1906 verstorbene Ludwig Boltzmann systematisch gegen die machistische Strömung. Wir haben schon darauf hingewiesen,

<sup>1</sup> W. I. Lenin: Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus. In: Über die Religion. Berlin 1957. S. 84

<sup>2</sup> Vgl. besonders Hans Hartmann: Max Planck als Mensch und Denker. Sowie seinen Aufsatz: Max Planck im Kampf um seine Grundideen. In: Naturwissenschaftliche Rundschau. Nr. 4/58. Ferner: G. Kropp: Die philosophische Verantwortung der Physik. (1948); und seinen Aufsatz: Die philosophischen Gedanken Max Plancks. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Nr. 6 1951/52, und E. Lankenau: Max Planck und die Philosophie. (1957).

daß er den Leuten, die „durch die neuen erkenntnistheoretischen Dogmen ganz befangen sind“, einfach und klar entgegenhielt, daß der Machismus auf den Solipsismus hinauslaufe. Boltzmann hat natürlich Angst, sich Materialist zu nennen, und erklärt ausdrücklich, daß er durchaus nicht gegen die Existenz Gottes sei. Seine Erkenntnistheorie ist jedoch ihrem Wesen nach materialistisch und bringt ... die Meinung der meisten Naturforscher zum Ausdruck.“<sup>3</sup> Was Lenin hier über Boltzmann schreibt, trifft vollinhaltlich, ja in noch stärkerem Maße auf Max Planck zu. Eine zufällige Parallelität des Auftretens beider gegen Mach verhinderte, daß Lenin in seinem Werk Planck erwähnte, verhinderte, daß Lenin bei der Arbeit an seinem Werk von diesem zweiten wertvollen Mitstreiter gegen Mach, der Planck objektiv war, erfuhr.

Als Lenin vor mehr als 50 Jahren die Arbeit an seinem „Materialismus und Empirio-kritizismus“ abschloß und im September 1908 das Vorwort zur ersten Auflage schrieb, mag wohl Max Planck gerade die Arbeit für seinen ersten öffentlichen Vortrag<sup>4</sup>, der sich mit erkenntnistheoretischen Problemen der modernen Physik beschäftigte, aufgenommen haben.

Ohne voneinander zu wissen, traf sich das philosophische Schaffen Lenins und Plancks in ihrer gemeinsamen Ablehnung und Kritik des Machschen Empirio-kritizismus. Der politisch-konservative, kaisertreue bürgerliche Gelehrte Planck als philosophischer Mitstreiter des Führers der bolschewistischen Revolutionäre Rußlands? — Diese Vorstellung ist in der Tat derartig ungewohnt, daß sie von seiten bürgerlicher Gelehrter (z. B. Max Born) als gewaltsam konstruiert, als Verdrehung abgetan und durch die Verdächtigung ergänzt wird, die Kommunisten wollten sich heutzutage unrechtmäßig des Prestiges Plancks bedienen und ihn für die „kommunistische Doktrin“ beanspruchen. Indessen handelt es sich nicht um solche Absichten. Die möge man dort suchen, wo Planck, der dem christlichen Gottesbegriff eine entschiedene Absage zuteil werden ließ<sup>5</sup>, zu dem christlichen Naturforscher gemacht wird. Es handelt sich darum, sachlich und objektiv eine Seite im Wirken Plancks zu würdigen, die von bürgerlichen Forschern fast überhaupt nicht<sup>6</sup> dargestellt und von marxistischer Seite ebenfalls lange Zeit nicht genügend beachtet wurde. Gewiß sind die Beweggründe für die Kritik an Mach, die Ziele, die Schärfe, auch das Schwergewicht der Kritik bei Lenin und Planck grundverschieden. Das konnte nicht anders sein — war doch die klassen-

<sup>3</sup> W. I. Lenin: *Materialismus und Empirio-kritizismus*. Berlin 1949. S. 277.

<sup>4</sup> Der erste Leidener Vortrag Plancks: *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*. Am 9. 12. 1908 gehalten

<sup>5</sup> In einem Antwortbrief Plancks vom 18. 6. 1947 auf eine diesbezügliche Anfrage des Ingenieurs Kick heißt es: „In Beantwortung Ihres Schreibens vom 10. 6. 47 kann ich Ihnen mitteilen, daß ich selber seit jeher tief religiös veranlagt bin, daß ich aber nicht an einen persönlichen, geschweige denn an einen christlichen Gott glaube.“ (Faksimile des Briefes wurden zuerst veröffentlicht in: *Licht und Weg*. Nr. 6/1953; zuletzt in: *Forschungen und Fortschritte*. Heft 12/1958).

Ausführlicheres über die Stellung Plancks zur Religion habe ich in meiner Arbeit: *Die Stellung Max Plancks und Albert Einsteins zur Religion*. DZfPh 5/6/VI/1956, dargelegt

<sup>6</sup> Eine Ausnahme bildet der Aufsatz von Karl Gerhards: *Zur Kontroverse Planck/Mach*. In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*. 36/1912. Die philosophischen Grunddifferenzen sind hier allerdings auch nur verschwommen dargelegt, ein vergleichender Hinweis auf den modernen Materialismus oder gar auf Lenins Werk fehlt natürlich völlig. Deshalb kann Gerhards die ganze philosophische Tiefe und das Wesen der Kontroverse Planck-Mach weder richtig begreifen noch darstellen



mäßige Grundlage beider eine völlig andere; Lenin als Führer des revolutionären Proletariats, Planck als Vertreter der politisch-konservativen preußisch-deutschen Intelligenz!

Lenin hat sich nach 1906 — obwohl nach der niedergeschlagenen russischen Revolution von 1905 außerordentlich viel und wichtige Parteiarbeit zu bewältigen war — mit den philosophischen Fragen der modernen Naturwissenschaft so gründlich beschäftigt, um die marxistische Philosophie reinzuhalten, um alle revisionistischen Angriffe auf den dialektischen Materialismus, die philosophisch auf Machs Empiriokritizismus fußten, abzuwehren und so einen Einbruch der bürgerlichen Ideologie in die marxistische Arbeiterbewegung zu verhindern, einen Einbruch, der außerordentlich schädliche Auswirkungen hätte haben müssen (und in den sozialdemokratischen Parteien ja auch gehabt hat). Man braucht sich nur die Aktionsfähigkeit einer Arbeiterpartei und ihrer Führung (z. B. im Oktober 1917) vorzustellen, die von den philosophischen Auffassungen Adlers, Bogdanows u. a. beherrscht gewesen wäre! Lenins Beschäftigung mit abstrakten Problemen der philosophischen Deutung der modernen Physik, mit erkenntnistheoretischen Grundfragen, war keine Flucht in die abstrakte Theorie — wie wohl mancher angesichts der niedergeschlagenen russischen Revolution damals zuerst anzunehmen geneigt war —, sondern war wichtiger Klassenkampf u. a. zur ideologischen Vorbereitung der nächsten Revolution, der weltumwälzenden Oktoberrevolution. Das sind die unmittelbaren konkreten Zusammenhänge, aus denen heraus man allein Ziel und Zweck der Leninschen Arbeit verstehen kann. Allerdings reicht die Bedeutung des Werkes viel weiter als für diese unmittelbaren Aufgaben jener Zeit. Lenins revolutionäre und unversöhnliche Kritik an Mach kann aber nur verstanden werden, wenn man sie als Ausdruck des ideologischen Klassenkampfes begreift.

Ganz anders verhält es sich mit den Beweggründen und Zielen der Kritik Machs bei Planck. Hier sehen wir einen bürgerlichen Gelehrten, der auf Grund persönlicher Erfahrungen aus seiner physikalischen Forschungsarbeit und aus theoretischen Erwägungen heraus sich erkenntnistheoretische Auffassungen erarbeitete, die er dann zur Grundlage einer wohlmeinenden, anfangs sogar kollegialen Kritik an einem — wie ihm schien — in einigen philosophischen Fragen irrenden Kollegen machte. Sein Ziel war dabei, die naturwissenschaftliche Forschung vor den schädlichen Auswirkungen dieser irrigen Erkenntnistheorie zu bewahren. Die objektiven Auswirkungen der Kritik Plancks an Mach gingen indessen über Plancks subjektive Ziele und Absichten hinaus. Auf Grund der tatsächlichen Konstellation des ideologischen Klassenkampfes jener Zeit, der objektiven Funktion des Empiriokritizismus als Wegbereiter des Fideismus<sup>7</sup> und als Grundlage des philosophischen Revisionismus, war Plancks Verteidigung materialistischer Positionen objektiv — auch wenn das Planck gar nicht beabsichtigt und gar nicht gewußt

<sup>7</sup> „Die raffinierten erkenntnistheoretischen Schrullen eines Avenarius bleiben eine Professoren-erfindung, ein Versuch zur Gründung einer kleinen ‚eigenen‘ Philosophensekte, *tatsächlich* aber ist bei der allgemeinen Konstellation des Kampfes zwischen den Ideen und Richtungen der modernen Gesellschaft die *objektive* Rolle dieser erkenntnistheoretischen Pffigkeiten einzig und allein diese: dem Idealismus und Fideismus den Weg freizulegen, ihnen treue Dienste zu leisten.“ (Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 332/333).

„Mach verrät die Naturwissenschaft an den Fideismus . . . Machs Verleugnung des naturwissenschaftlichen Materialismus ist in jeder Beziehung eine reaktionäre Erscheinung“. (Ebenda: S. 339)

hat — eine wertvolle Unterstützung der progressiven „Ideen und Richtungen der modernen Gesellschaft“, eine Unterstützung letzten Endes des dialektischen Materialismus.

## II

Der Kampf Plancks gegen Mach begann schon lange vor dem Leidener Vortrag. Die Differenzen zwischen Planck und Mach begannen in fachwissenschaftlichen Fragen. Von hier aus stieß Planck dann später erst zu den diesen fachlichen Differenzen zugrundeliegenden philosophischen Meinungsverschiedenheiten vor. Das ist eine Besonderheit der Entwicklung der Kritik an Mach bei Planck. Die ersten kritischen Bemerkungen Mach gegenüber finden sich in Plancks erster größerer wissenschaftlicher Arbeit „Das Prinzip der Erhaltung der Energie“. Dieses Werk schrieb Planck in seiner Kieler Periode (1885/89), in der er sich — nach eigenem Zeugnis<sup>8</sup> — für einen überzeugten Anhänger Machs hielt. Das ist im Werk auch zu merken.<sup>9</sup> Indessen war die Übereinstimmung mit Mach doch nicht vollkommen. Planck mußte notwendig auf Machs Vortrag „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit“ (1871) eingehen. Dabei stellte er direkt gewisse abweichende Meinungen fest.<sup>10</sup> Beachtlich sind aber vor allem Unterschiede in der sachlichen Behandlung der Problematik durch Planck und Mach, die bei einem Vergleich beider Arbeiten auffallen. Sie beweisen, daß Planck trotz des positivistischen Einflusses in vielen Fragen unbewußt jenen spontanen elementar-naturwissenschaftlich-materialistischen Standpunkt vertrat, den Lenin als „... elementare, nicht erkannte, ungeformte, philosophisch-unbewußte Überzeugung der erdrückenden Mehrzahl der Naturforscher, daß der sich in unserm Bewußtsein widerspiegelnden Außenwelt objektive Realität zukommt,“<sup>11</sup> bezeichnete. In den folgenden Jahren wandte sich Planck bewußt mehr und mehr vom Positivismus ab. Hatte er sich zunächst noch — durch den Einfluß Machs — die Gegnerschaft Ludwig Boltzmanns zugezogen<sup>12</sup>, so überwand er unter dem Einfluß Boltzmanns (Studium seiner Schriften, besonders seines Entropiebegriffes, Kampf gegen Ostwalds Energetik) die philosophischen Einflüsse Machs völlig. Planck wurde in philosophischer Beziehung zum Nachfolger Boltzmanns.

Planck begann seine ungeformte, elementar-naturwissenschaftlich-materialistische Einstellung zu durchdenken und bewußt zu formulieren. Den sachlichen Abstand zur philosophischen Position Machs drücken die folgenden Sätze aus seiner „Thermodynamik“ (1897) schon sehr deutlich aus: „Dieser Satz, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, ist entweder richtig oder falsch, aber er bleibt das, was er ist, ohne Rücksicht darauf, ob auf der Erde denkende und messende Wesen existieren, und ob diese Wesen, wenn sie existieren, die Einzelheiten physika-

<sup>8</sup> Vgl. Max Planck in: *Physikalische Zeitschrift*. 1910. S. 1187

<sup>9</sup> Planck enthielt sich bewußt jeder „metaphysischen“ (den Begriff machistisch gefaßt) Betrachtung; er stellte ganz im Sinne von Mach Erfahrungen, Beobachtungen, Empfindungen in den Mittelpunkt

<sup>10</sup> Vgl. M. Planck: *Das Prinzip der Erhaltung der Energie*. S. 52 und 137/38

<sup>11</sup> Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*. S. 338

<sup>12</sup> Vgl. M. Planck: *Wissenschaftliche Selbstbiographie*. S. 21; und: *Die Naturwissenschaften*. 28/1940. S. 779



lischer oder chemischer Prozesse um eine, zwei oder um hundert Dezimalstellen genauer kontrollieren mögen, als wir das heute zu tun vermögen. Die Grenzen des Satzes, falls sie überhaupt vorhanden sind, können notwendig nur auf demselben Gebiete liegen, wo auch sein Inhalt liegt: in der beobachteten Natur und nicht im beobachtenden Menschen. Daran ändert der Umstand nichts, daß wir uns zur Ableitung des Satzes menschlicher Erfahrungen bedienen; das ist überhaupt der einzige Weg für uns, um zur Erkenntnis von Naturgesetzen zu gelangen. Sind sie einmal erkannt, so müssen sie auch als selbständig anerkannt werden, soweit wir überhaupt davon reden können, daß ein Naturgesetz unabhängig vom denkenden Geiste Bestand hat; und wer dieses leugnen wollte, müßte die Möglichkeit einer Naturwissenschaft überhaupt leugnen.“<sup>13</sup> Hier überwindet Planck die typisch positivistische Beschränkung auf Beobachtungen, die im Positivismus der Kopenhagener Schule später noch eine so dominierende Rolle spielen sollte. Hier legt er den Grundstein für seine prinzipielle Ablehnung auch des modernen Positivismus, die beste Basis für seine eigenen naturwissenschaftlich-materialistischen Gedanken. Entscheidend ist nicht der beobachtende Mensch, sondern die objektiv-existierende beobachtete Natur. Wer leugnet, daß die Naturgesetze unabhängig von den Empfindungen und vom denkenden Geist Bestand haben, muß die Möglichkeit einer Naturwissenschaft leugnen! Das ist ein materialistischer Standpunkt. Gewiß hat er nicht jene Klarheit der Formulierung, die man bei Lenin findet, aber die sachliche Übereinstimmung ist offensichtlich. Lenin schrieb: „Die wirklich wichtige erkenntnistheoretische Frage, die die philosophischen Richtungen scheidet, besteht nicht darin, welchen Grad von Genauigkeit unsere Beschreibungen der kausalen Zusammenhänge erreicht haben und ob diese Angaben in einer exakten mathematischen Formel ausgedrückt werden können, sondern darin, ob die objektive Gesetzmäßigkeit der Natur oder aber die Beschaffenheit unseres Geistes, das diesem eigenen Vermögen, bestimmte apriorische Wahrheiten zu erkennen usw., die Quelle unserer Erkenntnis dieser Zusammenhänge ist. Das ist es, was die Materialisten Feuerbach, Marx und Engels von den Agnostikern (Humeisten) Avenarius und Mach unwiderruflich trennt.“<sup>14</sup>

Etwa 10 Jahre später — nach seiner grundlegenden Entdeckung des elementaren Wirkungsquantums — entwickelte Planck seine in der „Thermodynamik“ angedeuteten erkenntnistheoretischen Auffassungen breiter. Im Leidener Vortrag „Die Einheit des physikalischen Weltbildes“ legte Planck zum ersten Mal in systematischer Weise seine allgemeine Auffassung zum Weltbild der Physik und seinen erkenntnistheoretischen Grundlagen dar. Die Kritik des Empirioskritizismus ist in diesem Vortrag vor allem indirekt enthalten; Planck vertrat in den Grundfragen gegenüber Mach entgegengesetzte Positionen und verteidigte materialistische Auffassungen. Eine der Machschen Auffassung direkt entgegengesetzte Ansicht äußerte Planck über einen allgemeinen Grundzug der bisherigen Entwicklung der theoretischen Physik: die anthropomorphen Elemente werden immer mehr eliminiert, die Sinnesempfindungen immer mehr zurückgedrängt zugunsten eines abstrakten Erfassens der tatsächlichen objektiven Naturvorgänge durch das menschliche Denken. Dabei leugnete Planck nicht, daß die Sinnesempfindungen den Ausgangspunkt aller physikalischen Forschung bilden, aber

<sup>13</sup> M. Planck: Vorlesungen über Thermodynamik. S. 96

<sup>14</sup> W. I. Lenin: Materialismus und Empirioskritizismus. S. 148

er betonte, daß sie nicht die Hauptsache sind. Die Hauptsache in der Physik sind vielmehr die von menschlichen Empfindungen, Beobachtungen und menschlicher Experimentierkunst unabhängigen objektiven Sachverhalte. In diesem Zusammenhang stellte Planck mit eigenen Worten und auf die Physik zugeschnitten sinngemäß — wenn auch keineswegs so konkret und eindeutig — jene Frage, die Engels als Grundfrage der Philosophie bezeichnete: „Ist das physikalische Weltbild lediglich eine mehr oder minder willkürliche Schöpfung unseres Geistes oder finden wir uns zu der gegenteiligen Auffassung getrieben, daß es reale von uns ganz unabhängige Naturvorgänge widerspiegelt? Konkreter gesprochen: dürfen wir vernünftigerweise behaupten, daß das Prinzip der Erhaltung der Energie in der Natur schon gegolten hat, als noch kein Mensch darüber nachdenken konnte, oder daß die Himmelskörper sich auch dann noch nach dem Gravitationsgesetz bewegen werden, wenn unsere Erde mit allen ihren Bewohnern in Trümmer gegangen ist?“ Diese Fragestellung erinnert stark an die Art und Weise, wie Lenin die Machsche Philosophie kritisierte, indem er die einfache Frage in den Vordergrund rückte: „Hat die Natur vor dem Menschen existiert?“ Planck beantwortete die von ihm formulierte Frage folgendermaßen: „Wenn ich im Hinblick auf alles bisherige diese Frage mit Ja beantworte, so bin ich mir dabei wohl bewußt, daß diese Antwort sich in gewissem Gegensatz befindet zu einer Richtung der Naturphilosophie, die gerade gegenwärtig unter der Führung von Ernst Mach sich großer Beliebtheit gerade in naturwissenschaftlichen Kreisen erfreut. Danach gibt es keine andere Realität als die eigenen Empfindungen und alle Naturwissenschaft ist in letzter Linie nur eine ökonomische Anpassung unserer Gedanken an unsere Empfindungen, zu der wir durch den Kampf ums Dasein getrieben werden. Die Grenze zwischen Physischem und Psychischem ist lediglich eine praktische und konventionelle, die eigentlichen und einzigen Elemente der Welt sind die Empfindungen.“<sup>15</sup> Das ist eine außerordentlich prägnante Feststellung, die das Wesen der Machschen Philosophie gut trifft und herausstellt. Planck bezieht sich dabei ausdrücklich auf Machs Werk „Beiträge zur Analyse der Empfindungen“ (1886). Der materialistische Gehalt der Kritik Plancks an Mach ist deutlich erkennbar. Man vergleiche mit Lenin: „Die Grundidee der in Rede stehenden Schule der neuen Physik ist die Leugnung der objektiven Realität, die uns in der Empfindung gegeben ist und in unseren Theorien widergespiegelt wird, oder der Zweifel an der Existenz einer solchen Realität. Hier trennt sich diese Schule von dem *nach allgemeinem Eingeständnis* unter den Physikern vorherrschenden *Materialismus* (der ungenau Realismus, Neomechanismus, Hylokinetik genannt und von den Physikern selber in einigermaßen bewußter Form nicht entwickelt wird), sie sondert sich ab als Schule des ‚physikalischen‘ Idealismus.“<sup>16</sup> „Jetzt müssen wir nur feststellen, daß Mach hier (E. Mach, „Die Mechanik in ihrer Entwicklung . . .“, 1897, S. 473) offen erklärt, daß die Dinge oder Körper Empfindungskomplexe seien und daß er seine philosophische Auffassung vollkommen klar der entgegengesetzten Theorie gegenüberstellt, nach der die Empfindungen Symbole der Dinge (richtiger müßte es heißen: Abbilder der Dinge) seien. Diese letztere Theorie ist der philosophische Materialismus.“<sup>17</sup> Hier schätzte Lenin sogar die

<sup>15</sup> M. Planck: Vorträge und Erinnerungen. S. 47

<sup>16</sup> W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 294

<sup>17</sup> Ebenda: S. 29/30



Symboltheorie als Materialismus ein, wenn auch als ungenau formulierten. Planck formulierte schon viel richtiger. Er spricht von „Widerspiegelung“. Das deutet an, daß Planck kein Vertreter der Hieroglyphentheorie von Helmholtz mehr war. Der Einfluß von Helmholtz, der bei Planck ohne Zweifel eine Zeitlang bestanden hatte, ist im Laufe der Zeit immer mehr abgeklungen.

In seinem Vortrag beweist Planck, daß die positivistische Auffassung mit der tatsächlichen Entwicklung der Wissenschaft in Widerspruch steht und zu Konsequenzen führt, die den Fortschritt der naturwissenschaftlichen Forschung hindern müssen. Man muß dabei berücksichtigen, daß ja Mach in jenen Jahren auf Grund seiner subjektiv-idealistischen Philosophie die Realität der Atome noch immer hartnäckig leugnete. Auch darauf kam Planck sehr deutlich zu sprechen, wobei er die dieser Leugnung zugrundeliegende Verabsolutierung der Beobachtungen und Messungen und die Geringschätzung des theoretischen Denkens durch den Positivismus kritisierte: „Aber das möchte ich dafür hier um so ausdrücklicher hervorheben, daß die Angriffe, welche von jener Seite her gegen die atomistischen Hypothesen und gegen die Elektronentheorie gerichtet werden, unberechtigt und unhaltbar sind. Ja, ich möchte Ihnen geradezu die Behauptung entgegensetzen — und ich weiß, daß ich damit nicht allein stehe —: die Atome, sowenig wir von ihren näheren Eigenschaften wissen, sind nicht mehr und nicht weniger real als die Himmelskörper oder als die uns umgebenden irdischen Objekte; und wenn ich sage: ein Wasserstoffatom wiegt  $1,6 \text{ mal } 10^{-24} \text{ g}$ , so enthält dieser Satz keine geringere Art von Erkenntnis wie der, daß der Mond  $7 \text{ mal } 10^{25} \text{ g}$  wiegt. Freilich kann ich ein Wasserstoffatom weder auf die Waagschale legen, noch kann ich es überhaupt sehen, aber den Mond kann ich auch nicht auf die Waagschale legen, und was das Sehen betrifft, so gibt es bekanntlich auch unsichtbare Himmelskörper, deren Masse mehr oder weniger genau gemessen ist; wurde doch ja auch die Masse des Neptun gemessen, noch ehe überhaupt ein Astronom sein Fernglas auf ihn richtete. Eine Methode physikalischer Messung aber, bei der jedwede auf Induktion beruhende Erkenntnis ausgeschaltet ist, existiert überhaupt nicht; das gilt auch für die direkte Wägung. Ein einziger Blick in ein Präzisionslaboratorium zeigt uns die Summe von Erfahrungen und Abstraktionen, welche gerade in einer solchen scheinbar so einfachen Messung enthalten ist.“<sup>18</sup> Die Darlegung der Argumente gegen die Machsche Philosophie wird gekrönt durch die allgemeine Einschätzung und Bewertung des Machschen Positivismus durch Planck: „So fest ich davon überzeugt bin, daß dem Machschen System, wenn es wirklich folgerichtig durchgeführt wird, kein innerer Widerspruch nachzuweisen ist, ebenso sicher scheint es mir ausgemacht, daß seine Bedeutung im Grunde nur eine formalistische ist, welche das Wesen der Naturwissenschaft gar nicht trifft, und dies deshalb, weil ihm das vornehmste Kennzeichen jeder naturwissenschaftlichen Forschung: die Forderung eines *konstanten*, von dem Wechsel der Zeiten und Völker unabhängigen Weltbildes fremd ist. Das Machsche Prinzip der Kontinuität bietet hierfür keinen Ersatz; denn Kontinuität ist nicht Konstanz.“<sup>19</sup>

Plancks Forderung nach einem konstanten Weltbild richtet sich gegen den philosophischen Relativismus, der auch in der Machschen Philosophie enthalten ist. Der Sache nach ist Plancks Forderung des konstanten Weltbildes eine For-

<sup>18</sup> M. Planck: Vorträge und Erinnerungen. S. 48

<sup>19</sup> Ebenda

derung nach Anerkennung und Aufdeckung der objektiven Wahrheit, die ja eben kraft ihrer Objektivität vom Wechsel der Zeiten und Völker unabhängig ist. Das schloß bei Planck keineswegs aus, daß dieses konstante Weltbild durch neue zusätzliche Erkenntnisse bereichert und erweitert werden kann. Das konstante Weltbild Plancks ist nicht als absolut unveränderliche Totalerkenntnis der Welt gemeint. Gegenüber dem subjektiven Idealismus Machs ist die Forderung nach dem konstanten Weltbild eine beachtenswerte Verteidigung materialistischer Positionen, genauso wie Plancks Verteidigung der Realität der Atome, die unabhängig davon sind, ob jemand sie sinnlich empfindet oder nicht. Unter Hinweis auf die philosophischen Ausgangspunkte der alten Meister der exakten Naturwissenschaft — Kopernikus, Kepler, Newton, Huygens, Faraday und andere — stellt Planck fest: „Angesichts dieser doch gewiß unanfechtbaren Tatsache läßt sich die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß, falls das Machsche Prinzip der Ökonomie wirklich einmal in den Mittelpunkt der Erkenntnistheorie gerückt werden sollte, die Gedankengänge solcher führender Geister gestört, der Flug ihrer Phantasie gelähmt und dadurch der Fortschritt der Wissenschaft vielleicht in verhängnisvoller Weise gehemmt werden würde.“<sup>20</sup>

### III

Mach konnte an dem ihm zugeworfenen Fehdehandschuh nicht vorübergehen. Hatten ihm schon die öfteren kritischen Bemerkungen Plancks in dessen Fachartikeln verdrossen, so brachte ihn dieser offene und scharfe Vortrag Plancks in Wut. Der damals 71jährige Mach — auf dem Höhepunkt seines Ruhmes angelangt und von vielen als Autorität geschätzt — ließ sich in seiner Polemik gegen Plancks Leidener Vortrag zu unsachlichen und persönlich feindseligen, stellenweise sogar beleidigenden Äußerungen hinreißen. Mach nahm Plancks sachliche Argumente nicht einmal ernst, er verstieg sich statt dessen dazu, einem Max Planck die Befähigung zur Mitarbeit an der physikalischen Erkenntnislehre einfach überhaupt abzuspochen! Heutzutage erscheint es dem Leser unverständlich, wenn nicht gar lächerlich und blamabel, wenn ein Physiker, der die Realität der Atome damals noch immer hartnäckig leugnete, dem Entdecker des Wirkungsquantums auf solche Weise öffentlich entgegentritt. Aber damals galt Mach als Autorität. In seinem Gefolge versuchte auch Friedrich Adler — „auch ein Machist, der Marxist sein möchte!“ (Lenin) — Max Planck zu widerlegen. Mach nahm in seinem Artikel „Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen“ zu Plancks Vortrag Stellung: „Wenn der Plancksche Vortrag mit Seite 32 abgeschlossen hätte, so wäre für mich gar kein Anlaß gewesen, mich mit demselben zu beschäftigen. Nun beginnt aber an dieser Stelle eine ausdrücklich gegen mich gerichtete Polemik, die mir erst (!) zum Bewußtsein brachte, daß auch die in dem vorausgehenden Teil bemerkbaren Spitzen, die allerdings an mir vorbeifuhren, ohne mich zu verwunden, ebenfalls mir oder meinesgleichen zgedacht waren. Deshalb habe ich auch den 1. Teil besprochen. Namentlich die Polemik, welche das Ende bildet, bestimmt mich aber durch das Ungewöhnliche der Form (so scharf hatte bisher noch kein Kollege Mach kritisiert! d. V.), durch die vollständige Unkenntnis der bekämpften Sache (!) und durch

<sup>20</sup> Ebenda: S. 50

den eigentümlichen Schluß<sup>21</sup> zu einigen Worten der Entgegnung.“ „Die eigentliche Differenz, die sich bisher geoffenbart hat, bildet der Glaube an die Realität der Atome.<sup>22</sup> Das ist es auch, weswegen Planck kaum genug degradierende Worte für solche Verkehrtheit finden kann. Will man sich an psychologischen Konjekturen erfreuen, so muß man seinen Vortrag selbst lesen und ich kann nur wünschen, daß es geschehe. Nachdem nun Planck noch mit christlicher Milde zur Achtung für den Gegner gemahnt, brandmarkt er mich schließlich mit dem bekannten Bibelworte als falschen Propheten. Man sieht, die Physiker sind auf dem besten Wege, eine Kirche zu werden und eignen sich auch schon deren geläufige Mittel an.“<sup>23</sup> Das ist „sehr sachlich“! Diese Demagogie kann leicht täuschen, zumal Mach ja Atheist war.<sup>24</sup> Es darf aber nie vergessen werden, daß in Wirklichkeit Mach mit seiner subjektiv-idealistischen Philosophie in den elementaren Materialismus der Naturwissenschaft zugunsten des Fideismus eine ziemliche Bresche schlug und somit die theoretische Brücke zur angeblichen Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Religion baute. Das war die objektive Funktion des Empiriokritizismus. Mach stellt es aber so dar, als würden seine Gegner aus der Physik eine Kirche machen. Der Pferdefuß der Machschen Ausführungen wird im nächsten Absatz deutlich, wo Mach sozusagen ausruft: „Hierauf antworte ich nun einfach: Wenn der Glaube an die Realität der Atome für Euch so wesentlich ist, so sage ich mich von der physikalischen Denkweise los, so will ich kein richtiger Physiker sein, so verzichte ich auf jede wissenschaftliche Wertschätzung, kurz: so denke ich für die Gemeinschaft der Gläubigen. Denn die Denkfreiheit ist mir lieber.“<sup>25</sup> Das spricht für sich! Trotzdem hat Herneck seinem erwähnten Artikel eine Bemerkung Einsteins über Mach als Leitmotiv vorausgestellt: „Ich sehe Machs wahre Größe in der unbestechlichen Skepsis und Unabhängigkeit.“ Ob sich das auch auf Machs Einschätzung der an ihm geübten Kritik durch Planck beziehen soll? Hat vielleicht der „Glaube“ an die Realität der Atome etwas mit konservativer Abhängigkeit oder religiösem Vorurteil zu tun? Offensichtlich nicht. Das ist eine subjektive Verdrehung der Probleme durch Mach. Er nimmt das Wort Glaube und einige andere Äußerlichkeiten zum Vorwand und polemisiert in Wirklichkeit gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus. Mancher läßt sich durch solchen subjektiv-idealistischen Atheismus täuschen. Es ist für Mach sehr bequem, Plancks erkenntnistheoretisch-materialistische Kritik auf solche Weise zu verunglimpfen. Sachliche Gegenargumente sind das aber nicht. Planck verteidigt die grundlegende These der Erkenntnistheorie, daß es eine objektiv-reale Außenwelt gibt, zu der auch die Atome gehören. Das ist eine materialistische These. Wenn Planck die diesbezügliche philosophische Erkenntnis „Glaube“ nennt, so ist das nicht richtig formuliert, hat aber sachlich mit religiösem Glauben nichts zu tun.

<sup>21</sup> Planck schloß mit den Worten: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, und meinte damit die praktisch wissenschaftlichen Ergebnisse, die auf dem Boden der Machschen Erkenntnistheorie würden entwickelt werden können

<sup>22</sup> Das ist indessen nur ein, allerdings augenfälliges Beispiel, nur Erscheinung des prinzipiellen philosophischen Gegensatzes, der das Wesen der „eigentlichen Differenz“ darstellt

<sup>23</sup> In: *Physikalische Zeitschrift*. 1910. S. 603

<sup>24</sup> Das hat Herneck in seinem Artikel: Über eine unveröffentlichte Selbstbiographie Ernst Machs. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität. Math.-Naturwiss. Reihe*. Heft 3 1956/57 nachgewiesen

<sup>25</sup> In: *Physikalische Zeitschrift*. 1910. S. 603



Mach versuchte auch, Plancks Realitätsbegriff anzugreifen und zu entwerten: „Was wir an Abhängigkeit der ABCDE<sup>26</sup> ... voneinander bemerken, ist gar nicht willkürlich, es ist physikalisch, oder, wenn man es durchaus so nennen will (!! d. V.) real.“<sup>27</sup> Das ist der Versuch, Plancks erkenntnistheoretisch-materialistisch gefaßten Realitätsbegriff subjektivistisch umzuwerten. Wirklich sachliche Gegenargumente bleibt Mach schuldig. Er bleibt weiter auf seiner subjektiv-idealistischen Position und versucht, solipsistischen Konsequenzen zu entgehen.

Planck ließ sich weder durch die persönlichen Anfeindungen und Anwürfe Machs noch durch die sachlich gehaltenen Entgegnungen anderer beirren. Von seiner festen naturwissenschaftlich-materialistischen Position aus schrieb er eine Erwiderung auf den Artikel von Mach, in der er den Positivismus noch unnachsichtiger und unversöhnlicher kritisierte. Bei aller Schärfe wahrte er stets höfliche Formen und blieb sachlich. Die Veröffentlichung der Erwiderung Plancks wurde bezeichnenderweise von der Redaktion der „Scientia“, die Machs Artikel zuerst gebracht hatte, erst zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt in Aussicht gestellt, so daß Planck auf eine Veröffentlichung in dieser Zeitschrift verzichtete.<sup>28</sup> Das Besondere dieser Kritik von Planck war, daß er auch den fachwissenschaftlichen Ruf Machs nicht schonte. Planck ging von rein physikalischen Fragen aus und unterzog das Werk Machs „Die Prinzipien der Wärmelehre“ einer konkreten, gewissenhaften und detaillierten fachlichen Kritik in einigen wichtigen Punkten. Dabei deckte er physikalische Unzulänglichkeiten auf, wies das Ignorieren wichtiger neuer physikalischer Erkenntnisse nach und schätzte das gesamte Werk als oberflächlich ein. Erkenntnisse, die schon 40 Jahre verbreitet sind, wurden von Mach nicht erwähnt. Statt dessen hielt sich Mach bei formalen äußerlichen Analogien auf, um seine positivistischen Thesen anbringen zu können. Von dieser fachlichen Kritik ausgehend und nach einem Lob auf Machs „Mechanik“ trifft Planck die schwerwiegende Feststellung: „Aber es ist mir nicht gelungen, irgendein greifbares physikalisches Resultat, etwa einen physikalischen Satz oder auch nur eine für die physikalische Forschung wertvolle Anschauung aufzufinden, die man als eine für die Machsche biologisch-ökonomische Erkenntnistheorie charakteristische bezeichnen könnte. Gerade im Gegenteil: wo Mach im Sinne seiner Erkenntnistheorie selbständig vorzugehen versucht, gerät er recht oft in die Irre.“

Es ist nur zu verständlich, daß Mach Plancks Vorschlag, in ihrem philosophischen Streit als Schiedsrichter die Praxis entscheiden zu lassen, nicht billigte. Zu welchen Ergebnissen man bei der Anwendung der Machschen Denkökonomie in der physikalischen Forschung käme, drückte Planck in höflich-satirischer Weise in seinem Erwiderungsartikel aus: „Eine so formalistische Theorie vermag, wie ich schon oben betonte, überhaupt kein bestimmtes physikalisches Resultat zu zeitigen, weder ein richtiges noch ein falsches.“ Dieses für jeden Posi-

<sup>26</sup> ABCDE ... sind Machs „sinnliche Elementarbestandteile der Umgebung“ (S. 604), also eine Art seiner bekannten sogenannten „Weltelemente“

<sup>27</sup> In: Physikalische Zeitschrift. 1910. S. 605

<sup>28</sup> Der Artikel von E. Mach: „Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen“, war in der „Physikalischen Zeitschrift“ (XI 1910. S. 599) und in der „Scientia“, Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese (VII 14/1910. S. 125) erschienen. Plancks Erwiderung: „Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis“, erschien in der „Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie“, 1910 und in der „Physik. Zeitschr.“ (1910)

tivisten vernichtende Urteil von einem berufenen Physiker bestätigt in glänzender Weise die Gedanken und Hinweise Lenins, die dieser bei der Analyse der Machschen Philosophie schon einige Jahre vorher erarbeitet hatte. Lenin hatte ebenfalls darauf hingewiesen, daß der subjektive Idealismus Machs und seiner Anhänger die Naturwissenschaft, speziell die Physik, nur noch mehr in die Krise treibt, und daß ein Ausweg aus dieser Krise nur mit Hilfe des Materialismus und der Dialektik möglich sei. Die Notwendigkeit eines materialistischen Standpunktes betonte auch Planck: „Deshalb muß der Physiker, wenn er seine Wissenschaft fördern will, Realist sein, nicht Ökonom, d. h., er muß in dem Wechsel der Erscheinungen vor allem nach dem Bleibenden, Unvergänglichen, von den menschlichen Sinnen Unabhängigen forschen und dies herauszuschälen suchen. Die Ökonomie des Denkens dient ihm hierbei als Mittel, nicht aber als Endzweck. Das ist stets so gewesen und wird auch, trotz E. Mach und seiner vermeintlichen Antimetaphysik, wohl immer so bleiben.“ Über die Perspektive seiner Auseinandersetzung mit dem Machschen Positivismus äußerte sich Planck sehr nüchtern und ohne Illusionen: „Ich bin nicht geneigt, diese Diskussion noch länger fortzusetzen. Meine Gegner darf ich doch nicht hoffen zu überzeugen; im Gegenteil muß ich mich auf den Vorwurf gefaßt machen, wiederum alles mißverstanden zu haben. Ich werde also die hereinbrechende Flut“ — „der Theoretiker sind viele und das Papier ist geduldig“<sup>29</sup> — „in Ruhe vorüberbrausen lassen und warten bis etwas sachlich Neues kommt.“<sup>30</sup> Die tiefe Kenntnis des Machschen Positivismus und besonders seiner die Forschungen in der theoretischen Physik hemmenden Konsequenzen gaben die Gewähr dafür, daß Planck nicht wieder in positivistische Ansichten zurückfiel. Diese tiefere Kenntnis und die eigene Auseinandersetzung mit Machs Philosophie fehlte jenen Physikern zum Teil, die nach dem ersten Weltkrieg Machs Philosophie wieder aufnahmen, etwas modernisierten und abänderten und in dieser neuen annehmbaren Form verbreiteten. Planck, der Mach gegenüber der jüngeren Generation angehörte, war den modernen naturwissenschaftlichen Positivisten gegenüber schon Repräsentant der älteren Generation, die die Auswirkungen der Machschen Philosophie noch aus eigener Erfahrung und im Original kennengelernt hatte.

#### IV

Ist es berechtigt, Plancks erkenntnistheoretische Auffassungen als materialistisch einzuschätzen? Ältere bürgerliche Naturwissenschaftler meinen, damit tue man ihm Unrecht; Planck sei — wie angeblich fast alle Naturwissenschaftler heute — gegen „-ismen“. Dieser Einwand trifft nicht zu. Man wird nie umhin können, die philosophischen Auffassungen verschiedener Naturwissenschaftler nach ihren sachlichen Grundzügen (nicht nach den Bezeichnungen und Formulierungen, die ihnen ihre Vertreter geben) gewissen Strömungen zuzuordnen, die man mit einem bestimmten Terminus bezeichnet. Gewiß gibt es in der kapitalistischen Welt heute bald tausende „-ismen“; die Abneigung der Gelehrten gegen diese Schülchen und Systemchen ist verständlich. Aber es gibt nur wenige Grundströmungen. Die drittrangigen Spezialitäten neuer „-ismen“ sind unwichtig. Es gibt in grund-

<sup>29</sup> M. Planck: Vorträge und Erinnerungen. S. 51

<sup>30</sup> M. Planck: Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis — eine Erwiderung. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. S. 502/503

legenden erkenntnistheoretischen Fragen letztlich entweder einen materialistischen oder einen idealistischen Standpunkt.

Hat Planck materialistische Auffassungen in erkenntnistheoretischen Fragen vertreten? Ein Vergleich mit Lenin belegt die bejahende Antwort. Manchmal wird eingewendet, Planck sei Realist gewesen. Realismus dürfe nicht mit Materialismus gleichgesetzt werden. Aber ist Realismus vielleicht eine dritte Richtung neben Materialismus und Idealismus? Die Verteidigung der objektiv-realen Außenwelt als unabhängig von den Empfindungen und vom Geist ist eine materialistische Ansicht in der Erkenntnistheorie.<sup>31</sup> Gewiß muß das nicht immer konsequenter Materialismus sein. Auch Planck war kein konsequenter Materialist. Die Inkonssequenzen sind aber nicht so groß, daß er zu den objektiven Idealisten gerechnet werden müßte. Man wendet oft ein: Aber er glaubte an Gott! Gott war ihm das Primäre! Was ist das aber für ein Gott? Es ist die Natur mit ihrer Ordnung und Harmonie! Die Natur ist das Primäre! Das ist bald Haeckels „Gott-Natur“. Allerdings zog Planck nie praktische Konsequenzen daraus hinsichtlich seines Verhältnisses zur Kirche. Das vergrößert den Widerspruch in seiner Weltanschauung, deren es mehrere gibt.

Das alles aber kann nicht die These entkräften, daß Plancks Kritik an Mach objektiv viel mit Lenins Kritik gemeinsam hat, d. h., daß Plancks Kritik an Mach materialistische Positionen in der Erkenntnistheorie zugrundeliegen, die Planck entschieden verteidigte. Das ist das objektive Verdienst seines damaligen philosophischen Kampfes, der die Grundlage war für seine spätere ständige Kritik an der Neuauflage des Machschen Positivismus, am modernen naturwissenschaftlichen Positivismus der Kopenhagener Schule.

<sup>31</sup> „Materialismus ist die Anerkennung der Objekte an sich oder der Objekte außerhalb des Geistes; die Ideen und Empfindungen sind Kopien oder Abbilder dieser Objekte. Die entgegengesetzte Lehre (Idealismus) sagt: die Objekte existieren nicht außerhalb des Geistes; sie sind Verbindungen von Empfindungen.“ (Lenin: Materialismus und Empirioskritizismus. S. 15)



# Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der Diskussion zwischen Albert Einstein und Niels Bohr

Von HANS NAUMANN (Dresden)

In der physikalischen und naturphilosophischen Literatur findet man über Albert Einstein des öfteren Feststellungen, die der folgenden, von Pascual Jordan stammenden, ähneln: „Einige Physiker, Planck, v. Laue, Einstein, möchten die ihnen allzu revolutionär erscheinenden Gedankengänge der modernen Quanten- und Wellenmechanik *noch nicht* als endgültig betrachten, sondern hegen *noch* die Hoffnung, daß die weitere Entwicklung durch neue experimentelle Entdeckungen zu einer gewissen ‚Restauration‘ der älteren Vorstellungsweise führen werde.“<sup>1</sup> (Hervorhebungen von mir — H. N.) Max Born nennt Einstein einen „schlechthin Mißvergnügten“, der als philosophischer Gegner von Heisenberg, Dirac, Bohr und Born die Quantenmechanik als eine unvollständige Beschreibungsweise klassifiziere.<sup>2</sup> Niels Bohr wurde durch die ablehnende Haltung Einsteins gegenüber der Behauptung der Vollständigkeit und Endgültigkeit der quantenmechanischen Beschreibungsweise atomarer Erscheinungen dazu bewogen, Jahrzehnte hindurch immer wieder den Versuch zu unternehmen, ihn von der Begründetheit und Richtigkeit dieser Ansprüche zu überzeugen. Dieser Auseinandersetzung zwischen Niels Bohr und Albert Einstein lagen bedeutsame erkenntnistheoretische Fragen zugrunde. Es ist sehr aufschlußreich, wenn Bohr am Ende seiner Darstellung der Diskussion mit Einstein<sup>3</sup> nichts weiter übrigbleibt, als resignierend festzustellen, daß trotz aller Auseinandersetzungen kein gemeinsamer Standpunkt gefunden werden konnte<sup>4</sup>, und sich und andere mit dem „alten Sprichwort“ von den zwei Arten von Wahrheit zu trösten: Zu der einen Art von Wahrheit gehören Feststellungen, die so einfach und klar sind, daß man die entgegengesetzte Behauptung unverkennbar nicht verteidigen kann; die andere Art sind Feststellungen, von denen auch das Gegenteil — und damit sind wohl die Ansichten Einsteins gemeint — tiefe Wahrheiten enthält.<sup>5</sup>

## I

Bohr sah den Hauptpunkt der Diskussion mit Einstein in der strittigen Frage, ob der Verzicht auf die kausale Beschreibungsweise in der Physik ein zeitweises

<sup>1</sup> Pascual Jordan: Die Physik des 20. Jahrhunderts. Braunschweig 1943. S. 115

<sup>2</sup> Max Born: Die begriffliche Situation in der Physik. In: Physikalische Blätter. 5/199. (1954)

<sup>3</sup> Niels Bohr: Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics. In: Albert Einstein: Philosoph-Scientist. New York 1951. Eine deutsche Übersetzung erschien 1955 im W. Kohlhammer Verlag Stuttgart. (Im folgenden kurz zitiert als „Sammelband“.) S. 199 ff.

<sup>4</sup> Vgl. ebenda: S. 239

<sup>5</sup> Vgl. ebenda: S. 240

Abweichen von Idealen ist, die schließlich wiederhergestellt werden müssen, oder ob er als ein unwiderruflicher Schritt auf dem Wege zur Harmonie zwischen Analyse und Synthese der physikalischen Erscheinungen zu betrachten ist. Für ihn hatten bereits die Einsteinschen Entdeckungen aus den Jahren 1905 und 1906, daß Erscheinungen wie der Photoeffekt von individuellen Quanteneffekten abhängen und daß jeder Strahlungsprozeß Emission oder Absorption von Photonen bedeutet, den Gedanken an die Unbrauchbarkeit der kausalen Analyse der Strahlungserscheinungen nahegelegt, da die Annahme des Photons einen völlig unvorhergesehenen Widerspruch hervorbrachte: Jedes einfache korpuskulare Bild war unvereinbar mit Interferenzeffekten, also mit dem Wellenbild. In dieser Lage war nach der Auffassung Bohrs nicht daran zu denken, eine kausale Analyse der Strahlungserscheinungen zu versuchen. Es ließen sich lediglich die Wahrscheinlichkeiten für das Auftreten der individuellen Strahlungsprozesse durch den gleichzeitigen Gebrauch der widersprechenden Bilder (Welle und Korpuskel) abschätzen.<sup>6</sup> Die sich an die Rutherford'sche Entdeckung des Atomkerns (1911) knüpfende Untersuchung der atomaren Stabilität, die in der Entwicklung der Theorie der stationären Zustände der Elektronenbahnen durch Bohr selbst gipfelte<sup>7</sup>, beinhaltete nach seiner Meinung einen weiteren Verzicht auf die kausale Beschreibungsweise, da ein Atom im angeregten Zustand verschiedene Möglichkeiten des Übergangs mit Photonenemission zu seinen niederen Energiezuständen hat. Einsteins später nicht aufrechterhaltene Schlußfolgerung in seiner Arbeit über die „Quantentheorie der Strahlung“ (1917), daß der Strahlungsprozeß im Gegensatz zur Aussage des Wellenbildes eine einzige Richtung aufweist, mußte den erwähnten Widerspruch noch vertiefen.

Diese Fragen bildeten den Gegenstand der ersten Diskussion zwischen Einstein und Bohr im Jahre 1920 in Berlin. Aber Einsteins Abneigung gegen einen Verzicht auf die Kausalitätsvorstellung war zu stark, als daß eine Einigung mit Bohr über dieses Problem hätte zustande kommen können. Bohr erklärte diese ablehnende Haltung Einsteins sehr vorsichtig und etwas düftig mit dessen Meisterschaft für die Koordinierung sich scheinbar widersprechender Erfahrungen.<sup>8</sup> Die Jahre, die bis zum nächsten Zusammentreffen zwischen Bohr und Einstein (1927) vergingen, brachten auf dem Gebiet der physikalischen Forschung die bekannten Fortschritte in der Erkenntnis des Wesens und der Eigenschaften der strahlenden und stofflichen Erscheinungsformen der Materie in der Natur (de Broglie-Schrödinger, Heisenberg-Born-Jordan-Dirac) hervor, die Bohr zu seiner im September 1927 auf dem Volta-Gedächtnis-Kongreß in Como<sup>9</sup> vorgeschlagenen Theorie der *Komplementarität* verarbeitete. Das Wesen der Komplementaritätstheorie sah er selbst in folgenden Thesen<sup>10</sup>.

1. Hervorhebung der besonderen Bedeutung der experimentellen Bedingungen, die die Untersuchung atomarer Erscheinungen ermöglichen. Notwendigkeit einer eindeutigen und unmißverständlichen Beschreibung; daher durchgängige Anwendung klassischer Begriffe.

<sup>6</sup> Vgl. ebenda: S. 203

<sup>7</sup> Siehe: Niels Bohr: Abhandlungen über den Atombau aus den Jahren 1913–1916. Braunschweig 1921

<sup>8</sup> Vgl. Sammelband. S. 206

<sup>9</sup> Siehe: Niels Bohr: Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik. In: Atomtheorie und Naturbeschreibung. Berlin 1931. S. 34 ff.

<sup>10</sup> Vgl. Sammelband. S. 209 f.

2. Unmöglichkeit einer scharfen Trennung zwischen dem Verhalten der atomaren Objekte und ihrer Wechselwirkung mit den Meßinstrumenten, die der Definition der Bedingungen dienen, unter denen die Erscheinungen auftreten.

3. Jeder Versuch der tieferen Analyse der Erscheinungen, ihrer Zergliederung, erfordert eine Veränderung der Versuchsanordnungen, dadurch neue Möglichkeiten von Wechselwirkung; deren Unkontrollierbarkeit.

4. Unmöglichkeit der Erfassung von Erscheinungen, die unter verschiedenen experimentellen Bedingungen auftreten, in einem einzigen Bilde. Solche Versuchsergebnisse müssen als komplementär betrachtet werden in dem Sinne, daß nur aus der Gesamtheit der Erscheinungen eine erschöpfende Information über die Objekte gewonnen werden kann. Das Studium komplementärer Erscheinungen erfordert sich wechselseitig ausschließende experimentelle Bedingungen.

5. Notwendigkeit einer erneuten Prüfung der Grundlagen des eindeutigen Gebrauchs der elementaren physikalischen Begriffe. Aufwerfen der Frage nach der *physikalischen Realität* der komplementären Eigenschaften. Notwendigkeit der Revision der herkömmlichen Meinung über dieses Problem: Die Frage nach der physikalischen Realität von *Ort* und *Impuls* eines atomaren Objekts kann man nur durch die Zurückführung auf die Bedingungen des eindeutigen Gebrauchs der Raum-Zeit-Begriffe auf der einen Seite und der dynamischen Erhaltungssätze auf der anderen Seite beantworten.<sup>11</sup> Der eindeutige Gebrauch dieser Begriffe ist aber verknüpft mit sich wechselseitig ausschließenden experimentellen Anordnungen, unter denen diese Eigenschaften beobachtbar sind. Die Realität komplementärer Eigenschaften wird abhängig gemacht vom Akt der Beobachtung.

6. Verzicht auf die kausale Beschreibungsweise infolge der unkontrollierbaren Wechselwirkung.

7. Komplementarität — eine rationelle Verallgemeinerung des echten Kausalitätsideals.

Demgegenüber brachte Einstein auf dem V. Physikalischen Kongreß des Solvay-Instituts im Oktober 1927 in Brüssel seine tiefe Sorge über das Ausmaß zum Ausdruck, in dem die kausale Beschreibungsweise in Raum und Zeit in der Quantenmechanik preisgegeben worden war. Er lehnte die Quantenmechanik als erschöpfende Beschreibungsweise beobachtbarer Erscheinungen ab und legte dar, daß man die Untersuchung weiter vorantreiben und eine vollständigere Beschreibung, als sie die Quantenmechanik liefert, durch die Beachtung der Energie- und Impulsverhältnisse bei individuellen Prozessen, z. B. bei der Beugung von Elektronenwellen am Spalt, erreichen könne, indem man die Kontrolle der bei einer bestimmten Lage des Teilchens in Raum und Zeit vorsiehenden Energie- und Impulsübertragung für die weitere genaue Beschreibung seines Zustandes benutzt. Bohrs Gegenbeweis beruhte neben der Unschärferelation vor allem auf der Komplementaritätstheorie, d. h. auf der Revision des herkömmlichen physikalischen Realitätsbegriffs und der Leugung der Kausalität, so daß Annäherung der Ansichten unmöglich war. Immerhin veranlaßte Einsteins Sorge um die Preisgabe der kausalen Beschreibungsweise und seine Kritik an den Vollständigkeitsansprüchen der Quantenmechanik Bohr zu einer erneuten Prüfung der verschiedenen Gesichtspunkte der Beschreibung

<sup>11</sup> Vgl. ebenda: S. 211



atomarer Erscheinungen. Er suchte die Rolle der Meßinstrumente bei atomaren Vorgängen näher zu erklären und den sich wechselseitig ausschließenden Charakter der experimentellen Bedingungen, unter denen komplementäre Erscheinungen auftreten, deutlicher hervorzuheben.

In Brüssel stand auch die Frage zur Diskussion, ob eine von Dirac vorgeschlagene Terminologie, daß man beim Auftreten von atomaren Einzeleffekten einer Wahl seitens der Natur gegenübersteht, oder die von Heisenberg benutzte Darstellung, daß eine Wahl seitens des Beobachters vorliegt, zu bevorzugen ist. Bohr lehnte beide Darstellungsweisen ab. Die Auffassung Diracs, daß die Natur selbst bei atomaren Vorgängen eine Auswahl trifft, wies Bohr zurück, weil es nach seiner Ansicht nicht vertretbar sei, die Natur mit Willenskraft im gewöhnlichen Sinne auszustatten. Aber auch von Heisenbergs Darstellungsart wollte Bohr im Widerspruch zu seiner eigenen Komplementaritätstheorie nichts wissen: „... es ist für den Beobachter zweifellos unmöglich, die Ereignisse zu beeinflussen, die unter den geschaffenen (experimentellen, H. N.) Bedingungen auftreten können.“<sup>12</sup> Nach Bohrs Ansicht gibt es keine andere Möglichkeit als zuzugeben, daß wir es auf mikrophysikalischem Gebiet mit individuellen Erscheinungen zu schaffen haben und daß unsere Möglichkeiten der Handhabung der Meßinstrumente uns einzig und allein gestatten, zwischen den verschiedenen komplementären Seiten der Erscheinungen zu wählen. Dieser Gedankengang entspricht jedoch den erkenntnistheoretischen und philosophischen Schlußfolgerungen, die er aus der Komplementaritätstheorie gezogen hat, und seinen übrigen naturphilosophischen Auffassungen in keiner Weise.

Auf die erkenntnistheoretischen Fragen, die in der Diskussion im Oktober 1927 aufgeworfen wurden, ging Bohr in seinem Beitrag zu der zu Ehren des goldenen Doktorjubiläums von Max Planck herausgegebenen Nummer der Zeitschrift „Die Naturwissenschaften“ (1929) ausführlicher ein, in der Hoffnung, Einsteins Haltung doch noch zu beeinflussen.<sup>13</sup> In einer Zusammenfassung des Inhalts dieser Arbeit<sup>14</sup> betonte Bohr vor allem den von ihm angestellten Vergleich zwischen der wissenschaftlichen Entwicklung, die sich aus der Entdeckung des universellen Wirkungsquantums ergab, mit derjenigen, die sich an die Schlußfolgerung über die Endlichkeit der Lichtgeschwindigkeit anknüpfte. Während die Relativitätstheorie die Abhängigkeit aller Erscheinungen vom Bezugssystem gezeigt hätte<sup>15</sup>, wäre durch die Quantentheorie die Unmöglichkeit einer Trennung zwischen einem unabhängigen Verhalten der atomaren Objekte und ihrer Wechselwirkung mit den Meßinstrumenten zum Vorschein gekommen. Bohr versuchte darüber hinaus die Allgemeingültigkeit des Komplementaritätsgedankens zu beweisen durch die Analogie, die er zwischen der durch die Quantenmechanik in der Physik heraufbeschworenen Situation und der Situation in bezug auf Analyse und Synthese von Erfahrungen herstellte, die auf anderen Gebieten des menschlichen Wissens gesammelt wurden, z. B. der Psychologie, in der bestimmte Begriffe in einer ähnlich komplementären Art wie die Raum-Zeit-Zuordnung und die dynamischen Erhaltungsgesetze in der Atomphysik

<sup>12</sup> Ebenda: S. 223 (engl.)

<sup>13</sup> Vgl. ebenda: S. 224

<sup>14</sup> Siehe: Niels Bohr: Wirkungsquantum und Naturbeschreibung. In: Die Naturwissenschaften. 26/438 (1929)

<sup>15</sup> Vgl. Sammelband. S. 224

benutzt würden.<sup>16</sup> Es ist hier angebracht, auch auf den weiteren Inhalt der Bohrschen Arbeit, der in seiner Zusammenfassung nicht näher behandelt wird, einen Blick zu werfen, weil man daran erkennen kann, daß sich die Begründung, die Bohr für seine erkenntnistheoretischen Thesen gibt, in den Jahren der Diskussion mit Einstein im wesentlichen nicht geändert hat. Bohr würdigte die Entdeckung des elementaren Wirkungsquantums durch Planck dahingehend, daß diese Entdeckung eine völlige Umformung der Grundlagen der Naturbeschreibung hervorgebracht habe, die Quantenmechanik, die er als eine ungezwungene Verallgemeinerung der klassischen Mechanik unter Verzicht auf kausale raumzeitliche Beschreibung aufgefaßt wissen wollte. Er behandelte dann die besonderen Eigenschaften atomarer Erscheinungen, denen gegenüber die gewöhnlichen Anschauungsformen des menschlichen Denkens versagen: Wechselwirkung zwischen Gegenstand und Beobachtungsmittel — Unmöglichkeit ihrer strengen Trennung — Heisenbergs reziprokes Unsicherheitsgesetz — die scheinbaren Gegensätze in der Beschreibung des Wesens des Lichts und der „materiellen“ Teilchen. Diese scheinbaren Gegensätze glaubte Bohr durch die Theorie der Komplementarität eliminieren zu können. Die raumzeitliche Einordnung der Individuen verhindere, den Impuls- und Energieverhältnissen Rechnung zu tragen. Umgekehrt verlange jeder auf die Erhaltungsgesetze von Energie und Impuls gegründete Schluß über das dynamische Verhalten der Individuen einen Verzicht auf deren raumzeitliche Verfolgung. Nach Bohr bestehen nahe Beziehungen zwischen dem erwähnten Versagen der menschlichen Anschauungsformen und den mit der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt zusammenhängenden Grenzen der menschlichen Begriffsbildung. Diese Untersuchung gipfelt in der Behauptung, daß man in dem von der Quantenmechanik entschleierte Tatbestand, also wohl in der Theorie der Komplementarität, ein Mittel zur Beleuchtung allgemeiner Fragestellungen des menschlichen Denkens sehen muß.<sup>17</sup> Darin bestand übrigens auch Bohrs grundlegendes Ziel: die Perspektiven zu zeigen, die sich für die Lösung allgemeiner erkenntnistheoretischer Probleme mit Hilfe der Verallgemeinerung neuer, aber grundlegend einfacher physikalischer Erfahrungen ergeben.<sup>18</sup>

Auf der Solvay-Konferenz 1930 beantwortete Einstein die Bohrschen Einwände gegen die Möglichkeit einer genauen Beschreibung atomarer Erscheinungen mit Hilfe der Kontrolle der Energie- und Impulsübertragung mit der These, daß eine solche genaue Beschreibung sehr wohl möglich wäre, wenn man die Erfordernisse der Relativitätstheorie berücksichtige, insbesondere die Beziehung zwischen Masse und Energie

$$E = mc^2$$

unter deren Beachtung die Gesamtenergie eines Systems durch Wägen zu bestimmen und die darauf übertragene Energie zu messen sei. Die von Einstein für den Gedankenversuch vorgeschlagene Anordnung, deren Beschreibung hier nicht erforderlich ist, bezweckte, theoretisch die Möglichkeit von Versuchsergebnissen zu beweisen, die im Widerspruch zur reziproken Unbestimmtheit von Zeit- und Energiegrößen standen. Die Diskussion, in der sich dieser Gedanke als unhaltbar erwies, konnte Einstein in keiner Weise befriedigen, denn

<sup>16</sup> Vgl. ebenda: S. 223 f.

<sup>17</sup> Vgl. Niels Bohr: Wirkungsquantum und Naturbeschreibung. A. a. O. S. 483 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Sammelband. S. 224

für ihn ging es ja nicht nur um diesen Gedankenversuch, sondern um die Widerlegung der Vollständigkeitsansprüche der quantenmechanischen Beschreibungsweise samt ihrer Leugnung einer objektiven physikalischen Realität in der Atomphysik und ihrer Ersetzung der Kausalität durch Komplementarität. Er brachte darum auch sein Gefühl des Unbehagens zum Ausdruck über den offenbaren Mangel an fest niedergelegten Grundsätzen für die Erklärung der Natur, denen alle zustimmen könnten. Bei der weiteren Prüfung der Möglichkeiten der Kontrolle des Energie- und Impulsaustausches bei individuellen Prozessen entwickelte Einstein im Jahre 1931 einen Gedanken, der auf den ersten Blick die Möglichkeit bot, — ohne ein Photon in irgendeiner Weise zwischen dem Verlassen eines zur Versuchsanordnung gehörenden Gehäuses und seiner späteren Wechselwirkung mit anderen geeigneten Meßinstrumenten zu stören —, zu wählen zwischen genauen Voraussagen über die Bewegung dieses Photons in bezug auf die Zeit der Ankunft oder in bezug auf die bei der Absorption freiwerdende Energie, *ohne* die experimentelle Anordnung zu *verändern*. Da aber gemäß dem quantenmechanischen Formalismus die genaue Beschreibung des Zustandes eines Teilchens (in die die Bedingungen der Versuchsanordnung mit eingehen) nicht sowohl eine wohl definierte Beziehung zur Zeitskala als auch eine genaue Fixierung der Energie enthalten kann, war durch diesen offensichtlichen Widerspruch der Vollständigkeitsanspruch der Quantenmechanik gefährdet. Bohr verschloß sich dem Einwand Einsteins, weil es nach seiner Auffassung keinen anderen Weg gäbe, einen logisch konsequenten mathematischen Formalismus für unangemessen zu erklären, als entweder durch den Nachweis, daß seine Schlußfolgerungen von der Erfahrung abweichen, oder durch den Beweis, daß seine Voraussagen nicht die Möglichkeiten der Beobachtung erschöpfen. Einsteins Argumentation könne auf keines dieser beiden Ziele gerichtet sein. Bohr behauptete, daß es sich bei dem Einsteinschen Verfahren nicht um *eine einzige* experimentelle Anordnung, *sondern* um *zwei verschiedene, sich ausschließende* handele. Einstein sei zu seinem Ergebnis nur durch die Mißachtung des quantenmechanischen Grundsatzes der genauen Beschreibung der gesamten experimentellen Anordnung gelangt. Der Unterschied zwischen den beiden experimentellen Anordnungen, den Bohr zu berücksichtigen verlangte, bestand darin, daß man die Wahl hatte, an ein und derselben Anordnung entweder eine Wägung oder einen Zeitvergleich auszuführen.

Ich bin der Auffassung, daß diese Auseinandersetzung aus dem Jahre 1931 einen gewissen Trennungsstrich zwischen zwei Abschnitten in der Diskussion zwischen Bohr und Einstein zieht, und zwar in zweifachem Sinne.

1. Diese Auseinandersetzung beendete den ersten Abschnitt der Diskussion, in dem Einstein im wesentlichen versuchte, auf dem Wege von Gedankenversuchen die Möglichkeit der gleichzeitigen genauen Messung von Ort und Bewegung zu beweisen. Diese Versuche waren infolge der diesbezüglichen Unanfechtbarkeit der Unschärferelation zum Scheitern verurteilt.

2. Diese Auseinandersetzung war der erste Schritt auf dem Wege zum Beweis, daß der quantenmechanische mathematische Formalismus (insbesondere die  $\psi$ -Funktion) nicht einem individuellen mikrophysikalischen System und nur diesem eindeutig zugeordnet werden kann. In diesen Beweis ging die bewußte Anwendung der materialistischen These von der objektiven Realität der atomaren Erscheinungen und ihres Gegensatzes gegen die subjektivistischen, weil den Be-



obachter zum Schöpfer von Naturerscheinungen erhebenden Theorien der Quantenmechanik ein.

## II

Nachdem einige Monate vor dem Solvay-Kongreß (1933) erkenntnistheoretische Betrachtungen erneut erfolglos Gegenstand einer Diskussion zwischen Einstein und Bohr in Princeton gewesen waren — „... der Unterschied zwischen unseren Wegen des Herangehens (an das Problem, H. N.) und der Ausdrucksweise bot noch Hindernisse für ein gegenseitiges Verständnis...“<sup>19</sup> — brachte Einstein in Zusammenarbeit mit Podolsky und Rosen seine kritische Haltung gegenüber den Bohrschen Ansichten über die Quantentheorie in einer Abhandlung aus dem Jahre 1935 an die Öffentlichkeit.<sup>20</sup> Dieser Aufsatz widerlegt auf einer im Grunde genommen materialistischen Grundlage den Anspruch der Quantenmechanik auf vollständige Beschreibung individueller atomarer Systeme. Wenn Bohr behauptet, die Verfasser gründeten ihre Beweisführung auf ein „Realitätskriterium“<sup>21</sup>, so dürfte das nicht ganz zutreffen. Diese Arbeit ist vielmehr auf folgenden Grundsatz aufgebaut: „Jede ernsthafte Betrachtung einer physikalischen Theorie muß den Unterschied in Betracht ziehen zwischen der objektiven Realität, die unabhängig von jeder Theorie existiert, und den physikalischen Begriffen, mit denen die Theorie arbeitet. Diese Begriffe sollen der objektiven Realität entsprechen, und mit Hilfe dieser Begriffe schaffen wir uns ein Bild dieser Realität.“<sup>22</sup>

Das bedeutet, daß die Verfasser bei der Beurteilung der Quantenmechanik bewußt und grundsätzlich davon ausging: 1. Es existiert eine objektive Realität außerhalb des menschlichen Bewußtseins und unabhängig davon. 2. Die in einer physikalischen Theorie benutzten Begriffe müssen dieser Realität entsprechen. 3. Die in der Theorie benutzten Begriffe sind das Mittel, mit denen wir uns die Theorie ausmalen.

Erst auf dieser Grundlage formulieren sie ihr Realitätskriterium: „Wenn wir — ohne ein System in irgendeiner Weise zu stören — mit Sicherheit (d. h. mit einer Wahrscheinlichkeit 1) den Wert einer physikalischen Größe voraussagen können, dann gibt es ein Element physikalischer Realität, daß dieser physikalischen Größe entspricht.“<sup>23</sup> Überdies bezeichnen die Verfasser ihr Kriterium als hinreichend, aber keineswegs notwendig.<sup>24</sup>

Davon ausgehend entwickeln sie ihre Ansichten: Der Grundbegriff der Quantenmechanik ist der Begriff des Zustandes, der angeblich durch die Wellenfunktion  $\psi$  vollständig beschrieben wird. Die Quantenmechanik behauptet weiter, daß — wenn der Impuls eines Teilchens bekannt ist — seine Ortskoordinaten keine physikalische Realität besitzen, weil ihre Realität von der Beobachtung abhängig ist. Allgemeiner formuliert wird in der Quantenmechanik ausgesagt:

<sup>19</sup> Ebenda: S. 231 (engl.)

<sup>20</sup> A. Einstein/B. Podolsky/N. Rosen: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? In: Physical Review. 2/47 (1935). S. 777 ff.

<sup>21</sup> Vgl. Sammelband. S. 231

<sup>22</sup> A. Einstein/B. Podolsky/N. Rosen: A. a. O. S. 777 (engl.)

<sup>23</sup> Ebenda (engl.)

<sup>24</sup> Vgl. ebenda: S. 778

Wenn die Operatoren, die zwei physikalischen Größen entsprechen, sagen wir A und B, nicht vertauschbar sind, d. h. wenn

$$AB \neq BA$$

ist, dann schließt die genaue Kenntnis der einen die genaue Kenntnis der anderen aus, folglich auch deren Realität. Jeder Versuch der experimentellen Bestimmung der letzten Größe wird den Zustand des Systems so verändern, daß die Kenntnis der ersten Größe und damit auch ihre physikalische Realität zerstört wird. Nach Einstein-Podolsky-Rosen ergeben sich zwei Schlußfolgerungen: Entweder ist die quantenmechanische Beschreibungsweise der Realität durch die Wellenfunktion nicht vollständig (a); oder: Wenn die Operatoren, die zwei physikalischen Größen entsprechen, nicht kommutieren, dann können sie nicht gleichzeitig Realität besitzen (b). Die Quantenmechanik behauptet nun, daß die Wellenfunktion tatsächlich eine vollständige Beschreibung der physikalischen Realität des Systems liefert. Die Verfasser zeigen dann, daß diese Annahme zu einem Widerspruch mit der Schlußfolgerung (b) führt. Einstein, Podolsky und Rosen betrachten zwei verschiedene mikrophysikalische Systeme (I) und (II) (z. B. zwei Teilchen), die eine Zeitlang (von  $t = 0$  bis  $t = T$ ) in Wechselwirkung waren. Dann kann man mit Hilfe der Schrödinger-Gleichung das Verhalten des Gesamtsystems (I und II) für Zeiten  $t > T$  voraussagen, das Verhalten der einzelnen Systeme aber nur nach Messung. Angenommen, es werden nun im System (I) zwei verschiedene physikalische Größen gemessen, so führt das für das System (II) zu zwei verschiedenen Wellenfunktionen, die den Zustand von (II) beschreiben. Mißt man zwei verschiedene nichtkommutierende physikalische Größen, die nach der Quantenmechanik nicht gleichzeitig Realität haben dürfen, so ergeben sich für das System (II) wiederum zwei verschiedene Wellenfunktionen. Es handelt sich aber im System (II) um ein und dieselbe physikalische Realität, die ja durch die Messungen nicht beeinflusst worden sein kann, denn seit  $t = T$  besteht keine Wechselwirkung mehr. Obwohl die den Wellenfunktionen entsprechenden Operatoren, bzw. die zugehörigen physikalischen Größen, wegen ihrer nichtkommutierenden Eigenschaft nicht gleichzeitig Realität besitzen dürfen, beziehen sich die Wellenfunktionen auf ein und dieselbe Realität. Diesem Gesichtspunkt dient der in jener Arbeit dargestellte — nicht ganz einfache — mathematische Gedankengang, auf den ich hier verzichte. Einstein, Podolsky und Rosen zeigen, daß man bei Aufrechterhaltung der Behauptung: Die Quantenmechanik ist eine vollständige Beschreibung der physikalischen Realität, in formallogische Widersprüche gerät und ziehen die Schlußfolgerung: „Wie sind folglich gezwungen zu schlußfolgern, daß die durch die Wellenfunktionen gegebene quantenmechanische Beschreibung der physikalischen Realität nicht vollständig ist.“<sup>25</sup>

Einstein, Podolsky und Rosen befassen sich mit dem möglichen Einwand, den man gegen diese Schlußfolgerung mit der Begründung erheben könnte, daß das Realitätskriterium nicht genügend einschränkend sei. Sie schreiben, daß man tatsächlich nicht bei diesem Ergebnis ankommen würde, wenn man darauf besteht, daß zwei oder mehrere physikalische Größen nur als gleichzeitig existierende Realitäten angesehen werden könnten, wenn sie *gleichzeitig gemessen oder vorausgesagt* werden können. Aber mit diesem Standpunkt erklären sie

<sup>25</sup> Ebenda: S. 780 (engl.)

sich eben nicht einverstanden: „Das macht die Realität von P und Q (nicht vertauschbare Operatoren, H. N.) abhängig von dem am ersten System ausgeführten Messungsprozeß, der das zweite System in keiner Weise stört. Man kann von keiner vernünftigen Definition der Realität erwarten, daß sie so etwas zuläßt.“<sup>26</sup> Schließlich geben die Verfasser ihrer Überzeugung Ausdruck, daß eine (andere als die quantenmechanische) vollständige Beschreibung der physikalischen Realität möglich ist.

Selbst Bohr gab die aufrührerische Wirkung dieser Veröffentlichung zu, die eine große Rolle in der allgemeinen philosophischen Diskussion der Atomphysik spielte. Wenige Monate später verfaßte er eine Antwort<sup>27</sup>, in der er zu zeigen versuchte, daß „... unter dem Gesichtspunkt der Komplementarität die scheinbaren Inkonssequenzen völlig vermieden würden“.<sup>28</sup> Bohr bezeichnete die Argumentation von Einstein, Podolsky und Rosen als unfähig, die Zuverlässigkeit der quantenmechanischen Beschreibungsweise in Frage zu stellen. Es sei notwendig, endgültig auf das klassische Kausalitätsideal zu verzichten und die Haltung gegenüber dem Problem der Realität gründlich zu revidieren. Bohr suchte seine Behauptung, daß die Beweise von Einstein, Podolsky und Rosen die Richtigkeit der Quantenmechanik nicht gefährden könne, folgendermaßen zu begründen: Er schilderte in seinem Artikel zwei einfache experimentelle Anordnungen, die sich aus einer Blende mit einem Spalt, einer Blende mit mehreren Spalten und einer photographischen Platte zusammensetzten und sich äußerlich darin unterschieden, daß in der Anordnung (a) die Ein-Spalt-Blende fest auf der gemeinsamen Unterlage befestigt ist, während in der Anordnung (b) das nicht der Fall ist. Die Anordnung (a) eignet sich für eine raum-zeitliche Beschreibung, läßt aber keine Kontrolle des Impulsaustausches zwischen der Ein-Spalt-Blende und einem sich durch die Versuchsanordnung bewegenden Teilchen zu. Die Anordnung (b) gestattet wohl durch die bewegliche Stellung der ersten Blende eine Kontrolle des Impulsaustausches, aber keine raum-zeitliche Beschreibung der Bewegung des Teilchens. Der grundsätzliche Unterschied zwischen den beiden Anordnungen bestehe aber darin, daß in der Anordnung (b) die nicht fest mit der Unterlage, mit der übrigen Versuchsanordnung verbundene Blende nicht länger als Meßinstrument betrachtet werden kann, sondern als Meßobjekt berücksichtigt werden muß. Damit wollte Bohr zeigen, daß es sich hier um die vernünftige Unterscheidung wesentlich verschiedener experimenteller Anordnungen und Verfahren handele, die *entweder* für einen eindeutigen Gebrauch des Gedankens der Raum-Zeit-Lokalisation *oder* für eine begründete (legitimate) Anwendung des Impulssatzes benutzt werden können. Der notwendige Verzicht auf den einen oder anderen der beiden Aspekte der Beschreibung physikalischer Erscheinungen in jeder experimentellen Anordnung (die Aspekte können daher als zueinander komplementär bezeichnet werden) hänge ab von der Unmöglichkeit, die Rückwirkung des Objektes auf die Meßinstrumente zu kontrollieren. Bei der von den genannten Verfassern erwähnten Freiheit der Wahl in der Bestimmung der physikalischen Größen, ohne das betreffende Teilchen unmittelbar zu beeinflussen, handele es sich gerade darum, die verschiedenen ex-

<sup>26</sup> Ebenda (engl.)

<sup>27</sup> Niels Bohr: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? In: Phys. Review. 2/48 (1935). S. 696 ff.

<sup>28</sup> Sammelband. S. 232 (engl.)



perimentellen Verfahren zu unterscheiden, die den eindeutigen Gebrauch der komplementären klassischen Begriffe erlaube. Ferner enthalte das von Einstein, Podolsky und Rosen vorgeschlagene Realitätskriterium eine Zweideutigkeit (ambiguity) in bezug auf den Ausdruck: „...ohne in irgendeiner Weise ein System zu stören...“. Es handele sich sehr wohl um eine Störung, um eine Beeinflussung, nämlich der Bedingungen, die die verschiedenen möglichen Arten der Voraussage über das Verhalten eines atomaren Objektes bestimmen. Weil diese Bedingungen ein unabdingbarer Bestandteil jeder Beschreibung von mikro-physikalischen Erscheinungen ist, die den Begriff ‚physikalische Realität‘ beanspruchen, zieht Bohr den Schluß, daß die Beweisführung von Einstein, Podolsky und Rosen nicht zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß die quantenmechanische Beschreibung im Grunde genommen unvollständig ist.<sup>29</sup> Aber damit ist der erwähnte formallogische Widerspruch noch nicht gelöst. Die Schlußfolgerung von Einstein, Podolsky und Rosen in bezug auf die Unvollständigkeit der quantenmechanischen Beschreibungsweise beruht doch vor allem auf einer materialistischen erkenntnistheoretischen Grundlage und auf der daraus abgeleiteten These, daß — wenn eine physikalische Größe gemessen und daraus ihre Veränderung vorausgesagt werden kann — auch eine objektive Realität existieren muß, die das Messungsergebnis hervorgerufen hat und sich in irgendeiner Weise verändert. Auf *dieser* Grundlage führt der quantenmechanische Formalismus zu Widersprüchen. Man sucht vergeblich nach einer Antwort Bohrs auf diese Feststellung. Stattdessen findet man eine Theorie, nach der es willkürlich sein soll, an welcher Stelle in einer experimentellen Anordnung der Trennungsstrich zwischen Meßinstrumenten und Forschungsobjekten gezogen wird. Die Notwendigkeit, in jeder experimentellen Anordnung genau zwischen solchen Teilen des physikalischen Systems, die als Meßinstrumente, und solchen, die als Forschungsobjekte behandelt werden müssen, bildet zwar nach der Aussage Bohrs einen grundsätzlichen Unterschied zwischen klassischer und quantenmechanischer Beschreibung physikalischer Erscheinungen, weil diese Trennung von fundamentaler Wichtigkeit sei. Trotzdem sei der Ort im Meßverfahren, wo dieser Schnitt vorgenommen wird, in hohem Maße eine Sache der *Bequemlichkeit* (!).<sup>30</sup>

Es stellt sich allerdings heraus, daß die Freiheit der Wahl des Schnittes zwischen Objekt und Meßvorrichtungen auf die Erscheinungen beschränkt ist, für die klassische und quantenmechanische Beschreibung gleichwertig sind. Am Schluß betonte Bohr noch einmal die Bedeutung der Komplementarität als eines neuen Wesenszuges der Naturphilosophie, die in der gründlichen Revision unserer Haltung gegenüber dem Problem der physikalischen Realität bestehe.

Zu dem Verhältnis zwischen Physik und Realität äußerte sich Einstein in einer im März 1936 veröffentlichten Schrift.<sup>31</sup> Ausgangspunkt in dieser Abhandlung waren die Beziehungen zwischen Physik und Philosophie. Einstein meinte, der Physiker dürfe dem Philosophen nicht das Philosophieren überlassen, am allerwenigsten in einer Zeit, in der die Grundlagen der Physik problematisch geworden seien, denn er wisse am besten, „wo der Schuh drückt“. Am Beispiel des Begriffs der „realen äußeren Welt“ erläuterte Einstein seine Auffassungen über die Beziehungen zwischen Sinneseindrücken und Begriffen. Die

<sup>29</sup> Vgl. Niels Bohr: Can Quantum-Mechanical Description . . . .? A. a. O. S. 700

<sup>30</sup> Vgl. ebenda: S. 701

<sup>31</sup> Siehe Albert Einstein: Physics and Reality. In: Ideas and Opinions. New York 1954. S. 290 ff.

Entwicklung des Begriffs der „realen äußeren Welt“ beginne mit der Bildung des Begriffs des körperlichen Objekts. Nach Einstein beziehen wir auf bestimmte, wiederholt vorkommende Komplexe von Sinneseindrücken den Begriff des körperlichen Objekts. Logisch betrachtet sei dieser Begriff nicht identisch mit der Gesamtheit der betreffenden Sinneseindrücke, sondern er sei eine freie Schöpfung des menschlichen Geistes. Aber seine Berechtigung verdanke dieser Begriff durchaus der Gesamtheit von Sinneseindrücken, die wir mit ihm verbinden. Der zweite Schritt bestehe darin, daß wir in unserem Denken diesem Begriff des körperlichen Objekts eine Bedeutung zuschreiben, die in hohem Maße von den Sinneseindrücken, die ihn ursprünglich hervorgerufen haben, unabhängig ist. Das meinen wir, wenn wir dem körperlichen Objekt eine „reale Existenz“ zuschreiben.

Auf die Frage, was wir unter dem „Begreifen der Welt“ zu verstehen haben, antwortete Einstein, das „Begreifen der Welt“ bestünde in der Herstellung einer Art Ordnung unter den Sinneseindrücken durch die Schöpfung von allgemeinen Begriffen und in der Herstellung von Beziehungen zwischen diesen Begriffen sowie von Beziehungen zwischen den Begriffen und den Sinneserfahrungen. Das Ziel der Wissenschaft sei daher ein möglichst vollständiges Begreifen der Zusammenhänge zwischen den Sinneserfahrungen in ihrer Gesamtheit. Die Wissenschaft strebe danach, dieses Ziel mit Hilfe des Gebrauchs eines „Minimums an primären Begriffen“ und Beziehungen zu erreichen. Das sind Begriffe und Beziehungen, die *unmittelbar* und *intuitiv* mit typischen Komplexen von Sinneserfahrungen zusammenhängen. Die Entwicklung der Wissenschaft vollziehe sich in Richtung auf wachsende Einfachheit der logischen Grundlagen und entferne sich mehr und mehr von den Erfahrungstatsachen. Die Entwicklung in Richtung auf wachsende Einheit der logischen Grundlagen, die vom Menschen frei gewählt werden, höre kaum jemals bei einem endgültigen System auf. Es folgt eine Darstellung der wichtigsten Etappen dieser Entwicklung auf dem Gebiet der Physik. Bei dieser Gelegenheit gab Einstein eine Begründung für das Versagen der „phänomenologischen Physik“, die in starkem Maße von der Erfahrung nahestehenden Begriffen Gebrauch mache und auf die Einheit der theoretischen Grundlagen verzichte. Erkenntnistheoretisch habe Mach auf diesem Standpunkt gestanden.<sup>32</sup>

Ein Abschnitt war der Untersuchung der Frage gewidmet, ob sich die Quantentheorie als neue theoretische Grundlage der Physik eignet.<sup>33</sup> Einstein verneinte das, weil die Quantentheorie eine unvollständige Beschreibung der realen Dinge sei. Er begründete diese Behauptung mit der Erläuterung eines Widerspruchs, der zwischen den Energieverhältnissen in einem System, auf das eine kleine störende Kraft einwirkt, und der Erkenntnis besteht, daß Energiewerte zwischen den Quantenwerten nicht existieren. Er zog daraus die Schlußfolgerung, daß die  $\psi$ -Funktion nicht auf irgendeine Weise den Zustand eines einzelnen Systems beschreibe, sondern sie beziehe sich auf ein Ensemble von Systemen. Mit dieser Annahme ließe sich auch das in der Gemeinschaftsarbeit mit Podolsky und Rosen dargestellte Paradoxon beseitigen: Ein System mit gegebener  $\psi$ -Funktion bestehe aus zwei Teilsystemen (A) und (B), die nur während einer begrenzten

<sup>32</sup> Vgl. ebenda: S. 302–303

<sup>33</sup> Siehe ebenda: S. 313 ff.

Zeit in Wechselwirkung stehen. Der physikalische Zustand von (A) soll so vollständig wie möglich durch Messungen bestimmt werden. Dann gestattet die Quantenmechanik, die  $\psi$ -Funktion des Teilsystems (B) aus den angestellten Messungen und der  $\psi$ -Funktion des Gesamtsystems zu bestimmen. Diese Bestimmung liefert jedoch ein Ergebnis, das davon abhängig ist, *welche* der physikalischen Größen von (A) gemessen worden sind (z. B. Koordinaten oder Impulse). Da es aber nur einen physikalischen Zustand (B) nach der Wechselwirkung geben kann, der vernünftigerweise nicht von den einzelnen Messungen in (A) abhängig gemacht werden kann, ist die  $\psi$ -Funktion nicht eindeutig dem physikalischen Zustand zugeordnet. Die Zuordnung mehrerer  $\psi$ -Funktionen zu demselben Zustand des Systems (B) zeigt nach Einstein, daß die  $\psi$ -Funktion *nicht* als vollständige Beschreibung des physikalischen Zustandes eines einzigen Systems interpretiert werden kann.<sup>34</sup> Die Zuordnung der  $\psi$ -Funktion zu einem Ensemble von Systemen beseitigt jede Schwierigkeit. Eine Messung an (A) bedeutet dann den Übergang zu einem kleineren Ensemble von (B)-Systemen. Was mit dem einzelnen System geschieht, bleibt zwar durch diese Art der Überlegung völlig ungeklärt. Aber zu glauben, daß wir niemals zu irgendeiner Einsicht in die Veränderungen des einzelnen Systems, in seine Struktur und Zusammenhänge gelangen werden, „... ist logisch möglich ohne Widerspruch; es widerspricht aber so sehr meinem wissenschaftlichen Instinkt, daß ich nicht auf die Suche nach einer vollständigeren Darstellung verzichten kann“.<sup>35</sup> Einstein bezweifelte nicht, daß die Quantentheorie Wahrheit enthält und daß sie ein Prüfstein für jede künftige theoretische Grundlage sein wird, aber er glaubte nicht, daß sie als Ausgangspunkt auf der Suche nach dieser Basis dienen kann. Zum Schluß unternahm er den Versuch einer Synthese zwischen Relativitäts- und Quantentheorie<sup>36</sup>, dessen eingehende Darstellung nicht erforderlich ist. Es genügt, wenn man feststellt, daß Einstein die Lösung der durch die neuen Entwicklungswege der theoretischen Physik aufgeworfenen Probleme in dieser Richtung suchte.

Bohr sah in dieser Abhandlung Einsteins mit Recht eine Ablehnung seiner gesamten bisher der Diskussion beigeordneten Beweisführungen und Gedankengänge, die seiner Auffassung nach zeigen sollten, daß es sich bei der Quantenmechanik nicht um einen willkürlichen Verzicht auf eine ins Einzelne gehende Analyse, sondern um die Anerkennung der Tatsache handelt, daß eine solche Analyse grundsätzlich ausgeschlossen ist.<sup>37</sup> In der Folgezeit rückten — wie Bohr schreibt — die philosophischen Aspekte der Atomphysik mehr an die Öffentlichkeit und wurden besonders auf dem „II. Internationalen Kongreß für die Einheit der Wissenschaften“ in Kopenhagen im Juli 1936 behandelt. Im Mittelpunkt des Bohrschen Vortrages über „Kausalität und Komplementarität“<sup>38</sup> stand die Analogie zwischen der in der Atomphysik vorhandenen Situation in bezug auf die der kausalen Beschreibungsweise auferlegten Beschränkungen und der ähnlichen Lage in Psychologie und Biologie. Bohr stützte sich in seinen

<sup>34</sup> Vgl. ebenda: S. 317

<sup>35</sup> Ebenda: S. 318 (engl.)

<sup>36</sup> Siehe ebenda: S. 320 f.

<sup>37</sup> Vgl. Sammelband. S. 235

<sup>38</sup> Siehe: Niels Bohr: Kausalität und Komplementarität. In: Erkenntnis. Bd 6. Leipzig 1936. S. 293 f.



Ausführungen auf die Notwendigkeit der ständigen Verallgemeinerung der Begriffsbildungen zum Zwecke der Einordnung neuer Erfahrungen. Die Analyse neuer Erfahrungen könne nämlich bisher unbeachtete Voraussetzungen für die Anwendung der einfachsten begrifflichen Hilfsmittel, wie Raum-Zeit-Beschreibung und Kausalzusammenhang, aufdecken. So stelle uns die Rolle des Wirkungsquantums bei Beobachtungen in der Mikrophysik vor eine in der Physik ganz neue Situation in der Analyse und Synthese von Erfahrungen, die uns dazu zwingt, Kausalität durch den allgemeineren Gesichtspunkt der Komplementarität zu ersetzen. Der uns aufgezwungene Verzicht auf das Kausalitätsideal sei dadurch begründet, daß wir infolge der unvermeidbaren Wechselwirkung zwischen den Versuchsobjekten und den Meßinstrumenten nicht länger imstande seien, von einem selbständigen Verhalten der physikalischen Objekte zu reden. Hoffnungen auf Aufdeckung eines den atomaren Phänomenen zugrunde liegenden, aber unserer Beobachtung bisher unzugänglichen kausalen Mechanismus seien auf eine Unterschätzung des prinzipiellen Gegensatzes gegründet, der zwischen den Gesetzmäßigkeiten der Atomphysik und der klassischen Physik besteht. Nur solange wir bei der Beschreibung der Erscheinungen die Wechselwirkung zwischen Objekt und Meßinstrument völlig außer acht lassen können, dürften wir von einem selbständigen, von den Beobachtungsbedingungen unabhängigen Verhalten der Versuchsobjekte sprechen.<sup>39</sup> Sobald aber diese Wechselwirkung eine *für das Zustandekommen der Phänomene selbst wesentliche* Rolle spielt, müsse man auf die für die klassische Beschreibung charakteristische Verbindung zwischen der Raum-Zeit-Koordination und den allgemeinen Erhaltungssätzen verzichten, an deren Stelle die Komplementaritätsbeziehungen der quantenmechanischen Beschreibungsweise treten. Zwischen dem Komplementaritätsgesichtspunkt und dem Relativitätspostulat bestehe insofern eine gewisse formale Analogie, als nach dem ersten die bei verschiedenen Meßanordnungen gewonnenen, sich scheinbar widersprechenden Gesetzmäßigkeiten logisch vereinbar sind, während nach dem zweiten die Gesetzmäßigkeiten, die je nach der Wahl des Bezugssystems in verschiedener Form auftreten, miteinander äquivalent sind. Die Unbestimmtheitsrelation sichere diese logische Verträglichkeit voneinander scheinbar widersprechenden Gesetzmäßigkeiten in *quantitativer* Weise.<sup>40</sup> Des weiteren suchte Bohr die Ausdehnung des Komplementaritätsgedankens auf Biologie und Psychologie zu begründen. Er glaubte jedoch selbst nicht daran, seine Zuhörer überzeugt zu haben.<sup>41</sup>

Da inzwischen die Diskussion über erkenntnistheoretische Probleme der Atomphysik starke Aufmerksamkeit erregt hatte, ließ sich Bohr die Gelegenheit nicht entgehen, darüber noch einmal vor dem Warschauer Kongreß der Internationalen Liga des Völkerbundes für geistige Zusammenarbeit (1938) zu sprechen.<sup>42</sup> In einer kritischen Betrachtung der Ansichten Einsteins über die Unvollständigkeit der quantenmechanischen Beschreibungsweise ging er auf Fragen der Terminologie ein und warnte vor Redensarten wie „Störung der Erscheinungen durch Beobachtung“ oder „Schaffung von physikalischen Eigenschaften an atomaren Objekten durch Messungen“. Solche Redensarten können nach Bohr allenfalls an die scheinbaren Paradoxone in der Quantentheorie erinnern, sind aber ansonsten dazu geeignet, Verwirrung zu stiften, weil Worte

<sup>39</sup> Vgl. ebenda: S. 295–296

<sup>40</sup> Vgl. ebenda: S. 297

<sup>41</sup> Vgl. Sammelband. S. 236

<sup>42</sup> Siehe ebenda: S. 237 f.

wie „Erscheinung“, „Beobachtung“, „Eigenschaft“ und „Messung“ in einer Weise benutzt werden, die kaum mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und der praktischen Definition vereinbar sei. So solle man das Wort „Erscheinung“ ausschließlich in bezug auf Beobachtungen anwenden, die unter genau beschriebenen Umständen einschließlich einer Beschreibung der ganzen experimentellen Anordnung angestellt wurden. Bohr bemühte erneut die Relativitätstheorie, um Analogien zur komplementären Beschreibungsweise herzustellen. Es bestünden Ähnlichkeiten in bezug auf den Verzicht auf die absolute Bedeutung herkömmlicher physikalischer Eigenschaften der Objekte, in bezug auf die Vernachlässigung der atomaren Struktur der Meßinstrumente sowie in bezug auf den abstrakten Charakter des mathematischen Formalismus.

Daß zwischen Bohr und Einstein keine Einigung über die erkenntnistheoretischen Probleme der Atomphysik zustande kam, obwohl sie auch in den folgenden Jahren die Auseinandersetzung in Diskussionen und Artikeln fortsetzten, ist aus den beiden Arbeiten zu ersehen, die sie 1948 veröffentlichten. Bohrs Abhandlung<sup>43</sup>, die eine besonders klare Darstellung seiner den Einsteinschen gegenüberstehenden Ansichten enthalten soll<sup>44</sup>, steuert der Diskussion im wesentlichen keinen neuen Gedanken bei. Es sind dieselben Gründe, mit denen er seit zwanzig Jahren seine Interpretation der Quantentheorie und seine Revisionsansprüche in bezug auf Realität und Kausalität zu beweisen gedachte:

1. Kausalität beruht auf der Voraussetzung, daß aus der Kenntnis eines Systems zu einer gegebenen Zeit Voraussagen für dessen Zustand zu jeder folgenden Zeit möglich sind.

2. Die Entdeckung des Wirkungsquantums schuf eine neue Lage auf dem Gebiet der Untersuchung atomarer Prozesse — Verzicht auf Kausalität.

3. Notwendigkeit der Verwendung der Terminologie der klassischen Physik bei der Beschreibung der experimentellen Anordnungen und der Aufstellung der Beobachtungsergebnisse.

4. Unmöglichkeit der Trennung des Verhaltens atomarer Objekte von ihrer Wechselwirkung mit den Meßinstrumenten.

5. Die Eigenschaften von Elektronen und Photonen zeigen einen Gegensatz, der durch den Vergleich der unter verschiedenen experimentellen Bedingungen gewonnenen Beobachtungen enthüllt wird: neue Art von Beziehungen = Komplementarität = Verallgemeinerung des echten Kausalitätsideals.

6. Notwendigkeit der genauen grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Meßinstrumenten und Forschungsobjekten.

7. Werkzeug der komplementären Beschreibungsweise ist der quantenmechanische Formalismus.<sup>45</sup>

8. Unbestimmtheitsrelation unterstützt die Begrenzung der kausalen Analyse.

9. Aufwerfen der Frage nach der physikalischen Realität komplementärer Eigenschaften.

10. Die quantenmechanische Beschreibung ist *vollständig*, denn sie enthält ein mathematisch konsequentes Schema, das jedem Messungsprozeß angepaßt

<sup>43</sup> Siehe: Niels Bohr: On the Notions of Causality and Complementarity. In: *Dialectica*. 2/7–8 (1948). S. 312 ff.

<sup>44</sup> Vgl. Sammelband. S. 239

<sup>45</sup> Vgl. Niels Bohr: On the Notions of Causality and Complementarity. A. a. O. S. 314

ist und dessen Angemessenheit nur durch einen Vergleich der vorausgesagten Ergebnisse mit den wirklichen Beobachtungsergebnissen beurteilt werden kann.

Neu ist in diesem Aufsatz Bohrs meines Erachtens nur die Ablehnung der dreiwertigen Logik mit der Begründung, daß alle experimentelle Anschauung in der gewöhnlichen Sprache unter Benutzung der gewöhnlichen Logik ausgedrückt werden muß.<sup>46</sup> Neu dürfte auch Bohrs Versuch sein, den Komplementaritätsgedanken auf die Untersuchung gesellschaftlicher Erscheinungen auszudehnen, bei der Erforschung von Problemen der menschlichen Kulturen habe man es mit einem Element der „Selbstgefälligkeit“ zu tun, das jeder nationalen Kultur innewohne und sich in Vorurteilen manifestiere — unannehmbar vom Standpunkt anderer Nationen.

Zur gleichen Zeit legte auch Einstein noch einmal seine Ansichten über die Quantenmechanik in einem Aufsatz unter der Überschrift „Quantenmechanik und Wirklichkeit“ dar<sup>47</sup>:

1. Die Begriffe der Physik beziehen sich auf die reale Außenwelt; die darin existierenden Dinge beanspruchen eine vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Existenz.

2. Die physikalischen Dinge und Erscheinungen werden in ein raum-zeitliches Kontinuum eingeordnet.

3. Dinge, die in verschiedenen Teilen des Raumes liegen, existieren unabhängig voneinander: Prinzip der Nahwirkung.

4. Die Quantenmechanik behauptet: Gegeben zwei entfernte Raumteile  $S_1$  und  $S_2$ ; die Wellenfunktion  $\psi_2$  von  $S_2$  kann dann durch Messungen an  $S_1$  bestimmt werden, wenn die Wellenfunktion  $\psi_1$  des Gesamtsystems  $S_1$  bekannt ist. Verschiedene Messungen an  $S_1$  bringen verschiedene Darstellungen für  $\psi_2$  zustande und erfordern verschiedene reale Zustände für  $S_2$ , Einstein wendet dagegen ein: Die verschiedenen realen Zustände können nicht gleichzeitig gelten; ein physikalischer Eingriff in den Raumteil  $S_1$  kann die physikalische Realität in  $S_2$ , einem entfernten Raumteil, nicht beeinflussen.

5. Die Quantenmechanik verzichtet auf die unabhängige Existenz des in verschiedenen Raumteilen vorhandenen Physikalisch-Realen und auf dessen Unabhängigkeit vom wahrnehmenden Subjekt. Eine solche Einstellung lehnt Einstein grundsätzlich ab und folgert: Die Quantenmechanik ist eine unvollständige und indirekte Beschreibung der Realität, die später durch eine vollständige und direkte Beschreibung ersetzt werden muß.

Kurze Zeit später — im Sommer 1949 — erschien der von P. A. Schilpp herausgegebene Sammelband „Albert Einstein: Philosoph-Scientist“, in dem auch Bohrs Darstellung seiner Diskussion mit Einstein abgedruckt ist. Diesem Werk ist eine Antwort Einsteins an seine Kritiker — geschrieben im Februar 1949 — beigelegt.<sup>48</sup> Darin ging Einstein vom Gegensatz zwischen seinen Ansichten und der Meinung von Born, Pauli, Heitler, Bohr und Margenau (Autoren dieses Sammelbandes) aus, die davon überzeugt sind, daß die theoretisch vollständige Beschreibung eines Systems im wesentlichen nur statistische Aussagen enthalten kann. Einstein dagegen ist davon überzeugt, daß der wesentlich statistische

<sup>46</sup> Vgl. ebenda: S. 317

<sup>47</sup> Siehe: Albert Einstein: Quantenmechanik und Wirklichkeit. In: *Dialectica*. 2/7–8 (1948). S. 320 ff.

<sup>48</sup> Siehe: Sammelband. S. 665 ff.



Charakter der zeitgenössischen Quantentheorie allein der Tatsache zuzuschreiben ist, daß diese Theorie mit einer unvollständigen Beschreibung des physikalischen Systems arbeitet. Einstein anerkannte durchaus die wichtigen Fortschritte, die die Quantentheorie für die theoretische Physik gebracht hat; die Tatsache, daß sie bis dahin die einzige Theorie war, die den korpuskularen und wellenartigen Charakter der mikrophysikalischen Bewegungsformen der Materie miteinander verträglich macht; die Vollständigkeit der darin enthaltenen prüfbar Beziehungen innerhalb der „natürlichen“, durch die Unsicherheitsrelation gezogenen Grenzen<sup>49</sup> sowie die Tatsache, daß die formalen Beziehungen, die in der Quantentheorie enthalten sind — der mathematische Formalismus — in jede künftige Theorie werden eingehen müssen. Aber er sei unbefriedigt von der Haltung der Quantentheorie gegenüber dem, was ihm als programmatisches Ziel aller Physik überhaupt erscheint: die vollständige Beschreibung jedes individuellen realen Zustandes, wie er vermutlich ungeachtet jedes Aktes der Beobachtung oder „Verwirklichung“ existiere. Er lehnte die positivistische Leugnung eines realen physikalischen Zustandes ab, die darauf gegründet werde, daß niemals jemand einen realen physikalischen Zustand wahrgenommen habe. Am Beispiel des radioaktiven Zerfalls bewies er, zu welchen höchst unwahrscheinlichen theoretischen Konzeptionen man gelangt, wenn man versucht, die These aufrechtzuerhalten, daß die Quantentheorie grundsätzlich fähig sei, eine vollständige Beschreibung eines physikalischen Systems zu liefern. Einstein begründete das folgendermaßen: Man sei vor allen Dingen geneigt anzunehmen, daß der individuelle Atomzerfall zu einer bestimmten Zeit eintritt. Jedoch sei solch ein bestimmter Zeitwert in der Beschreibung durch die  $\psi$ -Funktion nicht enthalten. Wenn also das individuelle Atom eine bestimmte Zerfallszeit besitzt, dann müsse seine Beschreibung durch die  $\psi$ -Funktion unvollständig sein. Man sei daher zu der Annahme gezwungen, daß die  $\psi$ -Funktion nicht ein einzelnes System, sondern ein Ensemble von Systemen beschreibt, und werde zu der Überzeugung gedrängt, daß eine vollständige Beschreibung eines einzelnen Systems möglich sein müsse. Der Quantentheoretiker erwiderte darauf: Die Behauptung der Existenz einer bestimmten Zerfallszeit hat nur dann einen Sinn, wenn ich grundsätzlich diesen Zeitpunkt empirisch bestimmen kann. Ein solcher Versuch bedeutete eine Störung des Systems, so daß das Ergebnis keine Schlußfolgerungen in bezug auf den Zustand des ungestörten Systems zuläßt. Die Vermutung, daß das radioaktive Atom eine bestimmte Zerfallszeit besitzt, ist deshalb nicht gerechtfertigt. Darum ist auch nicht bewiesen, daß die Quantenmechanik nicht als vollständige Beschreibung eines individuellen Systems betrachtet werden kann. Die ganze Schwierigkeit rührt nur daher, daß man etwas „Nicht-Beobachtbares“ als „Reales“ fordert.

Einstein lehnte diese Argumentation als grundlegend positivistisch ab, die seiner Auffassung nach nicht haltbar sei und auf denselben Grundsatz hinauslaufe, den Berkeley „esse est percipi“ nannte.<sup>50</sup> Die Berechtigung solcher begrifflichen Konstruktionen, die uns die Realität darstellen, rühre nicht von der

<sup>49</sup> Es ist nicht einleuchtend, weshalb W. J. Lwow: Albert Einstein — Leben und Werk. Leipzig/Jena 1957. S. 157/159, Einstein einen Feldzug gegen die Unsicherheitsrelation führen läßt, obgleich doch Einstein selbst schrieb, daß man mit Recht die Unsicherheitsrelation als völlig bewiesen betrachte. Vgl. Sammelband. S. 666

<sup>50</sup> Vgl. Sammelband. S. 669

Beobachtbarkeit her, sondern liege in ihrer Eigenschaft, uns verständlich zu machen, was durch die Sinne gegeben sei. Angenommen man verbindet einen Geigerzähler mit einem von einem Uhrwerk bewegten Registrierstreifen, auf dem durch den Geigerzähler beim Zerfall des Atoms eine Markierung ausgelöst wird; die Quantenmechanik bietet nur relative Wahrscheinlichkeiten für die Stelle der Markierung auf dem Papierstreifen. Nun spielt die Markierung die Rolle, die ursprünglich die Zerfallszeit innehat. Nach Einstein gehört die Lokalisierung der Markierung auf dem Papierstreifen völlig in die Sphäre der *makroskopischen* Begriffe im Gegensatz zum Zerfallsaugenblick des einzelnen Atoms. Wenn man nun versucht, mit der Interpretation der quantentheoretischen Beschreibung als vollständiger Beschreibung zu arbeiten, dann werde man zu der Erklärung gezwungen, daß die Stelle der Markierung zwar nicht zu dem System an sich gehört, aber daß die Existenz dieser Stelle im wesentlichen davon abhängt, daß eine Beobachtung an dem Papierstreifen ausgeführt worden ist. Es sei aber niemand geneigt, so etwas ernsthaft ins Auge zu fassen, denn während man in bezug auf den mikrophysikalischen Zustand eher geneigt ist, die reale Beschreibung in Raum und Zeit aufzugeben, werde es einfach als gewiß angesehen, daß man in der Makrophysik dabei bleiben muß. Einstein betonte noch einmal, daß die genannten Schwierigkeiten verschwinden würden, wenn man — wie erwähnt — annimmt, daß die Quantenmechanik die Beschreibung eines Ensembles von Systemen ist. In diesem Falle werde auch der ganze, zur Vermeidung des Physikalisch-Realen veranstaltete „Eiertanz“ überflüssig.<sup>51</sup> Einstein forderte, die Anerkennung der Realität in der Physik als eine Art Programm zu betrachten: Solange sich das physikalische Denken selbst rechtfertigt durch seine Fähigkeit, Erfahrungen im Denken zu erfassen, betrachten wir es nach Einstein als „Erkenntnis des Realen“. Niemand neigt dazu, dieses Programm der Realität in der Makrophysik aufzugeben. Aber Makrophysik und Mikrophysik hängen viel zu eng und vielfältig zusammen, als daß man in der Mikrophysik tun könnte, was man in der Makrophysik lassen will. Einstein sah jedenfalls auf dem Gebiet der Quanten keine Veranlassung dazu. Er lehnte schließlich das Komplementaritätsprinzip Bohrs ab, weil darin offenbar beabsichtigt sei, eine theoretische Beschreibung unmittelbar von empirischen Aussagen abhängig zu machen, was ein Fehler sei.<sup>52</sup>

### III

Es dürfte aus dieser — sicherlich nicht vollständigen — Darstellung der Diskussion zwischen Einstein und Bohr über erkenntnistheoretische Probleme der Atomphysik ersichtlich sein, warum es zu keiner Übereinstimmung zwischen ihren Ansichten gekommen ist und auch gar nicht kommen konnte. Wenn man danach fragt, warum Albert Einstein den von Jordan gemeinten und völlig zu Unrecht als revolutionär bezeichneten Gedankengängen der Quantenmechanik nicht folgte, so muß man antworten: Die Ursache für diese Haltung Einsteins liegt darin, daß sich sein philosophischer und erkenntnistheoretischer Standpunkt grundsätzlich von dem vieler bekannter Quantenphysiker unterschied. Weil er ihre philosophischen Auffassungen nicht teilte, lehnte er auch die damit zusammenhängenden physikalischen ab.

<sup>51</sup> Vgl. ebenda: S. 672

<sup>52</sup> Vgl. ebenda: S. 674

Einstein sah den Gegenstand der physikalischen Forschung in Prozessen und Erscheinungen, die als objektive Realität unabhängig von jeder physikalischen Theorie und von jedem Akt der subjektiven Wahrnehmung existierten. Er bezeichnete z. B. die Naturgesetze als „Feststellungen über Realität“.<sup>53</sup> Ebenso wenig kann man meines Erachtens bestreiten, daß er von einer physikalischen Theorie Übereinstimmung mit der objektiven Realität und ihren Gesetzen forderte. Umstrittener dürfte schon die Frage sein, auf welchem Wege — falls es einen solchen Weg nach Einstein überhaupt gibt — die menschliche Erkenntnis von der objektiven Realität zur wissenschaftlichen Theorie fortschreitet. Im alltäglichen Denken benutzt der Mensch nach Einstein primäre Begriffe und nur diese; das sind Begriffe, die unmittelbar und intuitiv mit Sinneswahrnehmungen zusammenhängen sollen. Aber das wissenschaftliche Denken, das eine Verfeinerung des alltäglichen Denkens darstellt, habe sich in seiner historischen Entwicklung immer mehr von diesen primären Begriffen und ihren Beziehungen entfernt (und damit von den Sinneswahrnehmungen) und orientiere sich nur nach der Forderung nach logischer Einfachheit der theoretischen Grundlagen. „An die Stelle vorwiegend induktiver Methoden der Wissenschaft, wie sie dem jugendlichen Stande der Wissenschaft entsprechen, tritt die tastende Deduktion.“<sup>54</sup> Auf dieser Stufe der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens seien die fundamentalen Begriffe und die fundamentalen begrifflichen Beziehungen freie Erfindungen des menschlichen Geistes. Sie können frei gewählt werden. Aber unter dieser Freiheit versteht Einstein keineswegs eine absolute, sondern er sieht darin eine Freiheit ähnlich der, die ein Mensch beim Lösen eines Worträtsels genießt. Es gibt viele Worte, die man einsetzen kann, aber nur ein einziges löst das Rätsel in allen Teilen. Das bedeutet nicht etwa, daß der Mensch Schöpfer dieses Rätsels und seiner Auflösungsregeln sein soll, sondern dieses Rätsel gibt ihm die Natur auf; und von seinen Fähigkeiten hängt es ab, wie weit er es lösen wird. Einstein verstand unter der vollständigen Lösung dieses Worträtsels der theoretischen Grundlagen der Naturwissenschaft ein endgültiges, absolut richtiges System von einem Minimum an fundamentalen Begriffen und fundamentalen begrifflichen Beziehungen. Zugleich aber war er davon überzeugt, daß der Mensch dieses Ziel niemals vollständig erreichen kann, weil er auf der Suche nach logischer Einfachheit der theoretischen Grundlagen der Naturwissenschaft *niemals* bei einem *endgültigen* System anlangen wird.<sup>55</sup>

Einstein sah also in der wissenschaftlichen Forschung der Gegenwart — zumindest auf den Gebieten der theoretischen Physik und der Mathematik — ein Er tasten der Wahrheit auf dem Wege freier begrifflicher Schöpfungen des menschlichen Geistes. Diese Vorstellung ist übrigens keineswegs nur eine besondere Eigenart der Erkenntnistheorie Albert Einsteins, sondern für das Denken einer ganzen Reihe von Physikern und Mathematikern der Gegenwart typisch. Ihre Wurzeln liegen meines Erachtens einerseits in der Aufblähung einer Seite der menschlichen Erkenntnis, die schon in die einfachste Verallgemeinerung ein gewisses Stück Phantasie einführt, andererseits in der Spezifik der Widerspiegelung der objektiven Realität durch mathematische Begriffe und Beziehungen. Ich glaube nicht, daß es ernsthafte Einwände gegen die Meinung gibt, die die

<sup>53</sup> Vgl. Albert Einstein: Ideas and Opinions. S. 293

<sup>54</sup> Albert Einstein: Mein Weltbild. Zürich 1953. S. 189

<sup>55</sup> Vgl. Albert Einstein: Ideas and Opinions. S. 294



historisch ursprünglichen mathematischen Begriffe und Beziehungen als Widerspiegelungen von Beziehungen der Wirklichkeit ansieht. Darüber hinaus kann man beweisen, daß auch die später entstandenen komplizierten mathematischen Theorien zumindest in den Anfängen ihrer Entwicklung als Widerspiegelung wirklicher Beziehungen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Wirklichkeit stehen. Das bedeutet, daß der Zusammenhang mit der Wirklichkeit nicht in jeder Phase der Entwicklung der mathematischen Theorie *unmittelbar* vorhanden sein muß, sondern vielmehr, daß diese Verknüpfung *zeitweise mittelbar* über die in der Entwicklung der Theorie vorangehenden Phasen existieren kann. Selbstverständlich muß sich über kurz oder lang nach Existenz dieses mittelbaren Zusammenhangs mit der Wirklichkeit *wieder ein unmittelbarer* als *Kriterium der Richtigkeit* der Theorie herstellen lassen. Aber ich fürchte, man würde eben beispielsweise im Jahre 1854 vergeblich nach Zusammenhängen zwischen den damals bekannten Beziehungen der Wirklichkeit und der Riemannschen Raumlehre von kontinuierlichen Mannigfaltigkeiten beliebig vieler Dimensionen suchen! Ein Abstrahieren von der geschichtlichen Entwicklung einer mathematischen Theorie kann darum zum Abstrahieren von ihrem Zusammenhang mit der objektiven Realität, also zum Idealismus führen — was wohl nicht allein für mathematische Theorien zutrifft. Diese gefährliche Möglichkeit scheint mir in vielen jener Behauptungen Wirklichkeit geworden zu sein, die da die absolute Unabhängigkeit mathematischer und theoretisch-physikalischer Beziehungen von jeder Berührung mit der objektiven Realität beinhalten.

Für Einstein scheint diese Feststellung insofern nicht zuzutreffen, als er ja — wie gesagt — selbst ausdrücklich von der geschichtlichen Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens und von der geschichtlichen Entwicklung der physikalischen Systeme spricht. Aber erstens reicht die von ihm in Betracht gezogene Entwicklung von der Euklidischen Geometrie bis zur Relativitätstheorie und bezieht sich keineswegs auf die Entwicklung der einzelnen jeweils angewandten theoretisch-physikalischen oder mathematischen Theorien, sondern auf die geschichtliche Folge der großen physikalischen Systeme. Er betont mehrfach, daß es sich *nicht* um immer höher steigende *Stufen der Abstraktion*, sondern um Etappen im Kampf um die logische Einheit der Grundlagen handelt; die logische Basis entferne sich dabei immer mehr von den Erfahrungstatsachen; und so besteht zweitens bei Einstein ein Zusammenhang der Begriffe und der begrifflichen Beziehungen usw. mit der objektiven Realität nur intuitiv und auch nur in den Anfängen der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens. Auch Einstein fiel der Abstraktion von der historischen Entwicklung der mathematischen und physikalischen Theorien zum Opfer und ließ sich in seinen naturphilosophischen und erkenntnistheoretischen Ansichten davon leiten, daß zum Beispiel die Riemannsche Raumlehre sozusagen griffbereit fertig, fern von jeder Wirklichkeit vorhanden war, als die physikalische Forschung auf das Versagen der Euklidischen Geometrie stieß, ließ sich davon leiten, daß er sich unter den von der Mathematik angesammelten „Vorräten“ nach einer für die neuen physikalischen Erkenntnisse „passenden“ Theorie umsehen konnte. Das zeigen folgende seiner Äußerungen. Im Jahre 1930 schrieb Einstein: „Ein fertiges System der theoretischen Physik besteht aus Begriffen, Grundgesetzen, die für jene Begriffe gelten sollen, und aus durch logische Deduktion abzuleitenden Folgesätzen. Diese Folgesätze sind es, denen unsere Einzelerfahrung entsprechen soll...“ Und weiter:

„...die Natur (ist) die Realisierung des mathematisch denkbar Einfachsten ... Durch rein mathematische Konstruktion vermögen wir nach meiner Überzeugung diejenigen Begriffe und diejenige gesetzliche Verknüpfung zwischen ihnen zu finden, die den Schlüssel für das Verstehen der Naturerscheinungen liefern. Die brauchbaren mathematischen Begriffe können durch Erfahrung wohl nahegelegt, aber keinesfalls aus ihr abgeleitet werden.“<sup>56</sup>

An einer anderen Stelle heißt es: „Gewiß ist auch hier (in bezug auf die tastende Deduktion, H. N.) die Erfahrungstatsache die allmächtige Richterin.“<sup>57</sup> Das bedeutet für die Einsteinsche Auffassung über den Weg der Erkenntnis in der theoretischen Physik: 1. Der Mensch erfindet frei die fundamentalen Begriffe und die fundamentalen begrifflichen Beziehungen, die gewissermaßen das Skelett der theoretischen Grundlage bilden; 2. diese Begriffe und ihre Beziehungen können wohl durch die *Erfahrung nahegelegt* werden, *aber nicht daraus abgeleitet* werden; 3. er formuliert Folgesätze, die logisch aus den fundamentalen Begriffen und ihren Beziehungen deduzierbar sind und die er 4. an der Einzelerfahrung auf ihren Wahrheitsgehalt prüft. Einstein spricht davon, daß fundamentale Begriffe und fundamentale begriffliche Beziehungen durch die Erfahrung *nahegelegt* werden können. Eine ähnliche Ansicht findet man bei Immanuel Kant, der in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ schrieb, daß die Vernunft an die Natur herangeht in der einen Hand ihre „...Prinzipien, nach denen allein überkommene Erscheinungen für Gesetze gelten können...“ und in der anderen Hand das „...Experiment, daß sie nach jenen ausdachte, ... zwar um von ihr (von der Natur, H. N.) belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“<sup>58</sup> Etwas Ähnliches meint Einstein: Auch nach seiner Auffassung tritt der Physiker an die Natur heran in der einen Hand die experimentelle Anordnung, in der anderen die fertigen „freigeschöpften“ mathematischen Theorien, und er wägt ab, ganz nach der Art des Kantschen Richters, welche mathematische Theorie auf die experimentellen Ergebnisse zutreffen könnte. In der Mathematik würde man so etwas „Streben nach Isomorphie zweier Mengen“ nennen.

Damit wird — meine ich — auch klar, was Einstein mit der These: „...alles Wissen über die Wirklichkeit geht von der Wirklichkeit aus und mündet in ihr...“<sup>59</sup> zum Ausdruck bringen will. Ich glaube nicht, daß man dem Inhalt dieser These, den man nicht aus dem Zusammenhang mit den übrigen diesbezüglichen Ansichten Einsteins herauslösen kann, durch die einfache Gleichsetzung mit der Leninschen Darstellung des dialektischen Weges der Erkenntnis der Wahrheit, der vom lebendigen Anschauen zum abstrakten Denken und von diesem zur Praxis verläuft, gerecht wird, wie es Lwow für richtig hält.<sup>60</sup> Eine solche Annahme verbieten wiederholte und unmißverständliche Äußerungen Einsteins, daß er die Vorstellung der Entstehung von Begriffen aus Sinneserlebnissen

<sup>56</sup> Albert Einstein: Mein Weltbild. S. 150 und 153

<sup>57</sup> Ebenda: S. 189

<sup>58</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1956. S. 20/21

<sup>59</sup> Albert Einstein: Mein Weltbild. S. 150

<sup>60</sup> Vgl. W. J. Lwow: Albert Einstein — Leben und Werk. S. 102

durch Abstraktion als falsch und verhängnisvoll ablehne.<sup>61</sup> Eine logisch unüberbrückbare Kluft trenne die Welt der sinnlichen Erlebnisse von der Welt der Begriffe. Ein System der Begriffe ordne nur — mit möglichst einheitlichen und sparsamen Mitteln — das sinnlich Erlebte. Möglichst viele der Sätze des Systems sollen mit der Sinneserfahrung sicher verbunden sein; aber: „Physikalische Begriffe sind freie Schöpfungen des menschlichen Geistes und ergeben sich nicht etwa, wie man sehr leicht zu glauben geneigt ist, zwangsläufig aus den Verhältnissen der Außenwelt...“<sup>62</sup> Ihr System ist ein logisch freies Spiel mit Symbolen nach logisch willkürlich gegebenen Spielregeln. So falsch es ist, Albert Einsteins philosophische Theorie „physikalischen Idealismus“ zu nennen, so falsch ist es auch, sie als dialektischen Materialismus bezeichnen zu wollen. Wenn man die erkenntnistheoretischen Grundlagen des naturwissenschaftlichen Weltbildes Einsteins zusammenfassen wollte, so müßte in einer solchen Darstellung enthalten sein: auf der einen Seite die materialistische Konzeption von der objektiven Realität der makro- und mikrophysikalischen Objekte und Erscheinungen, die außerhalb des menschlichen Bewußtseins und unabhängig davon existieren sowie auf der anderen Seite die materialistische Konzeption von der Notwendigkeit der Prüfung der Produkte des menschlichen Bewußtseins an der praktischen Erfahrung; aber zwischen objektiver Realität und menschlichem Bewußtsein eine Kluft, eine Lücke, die es Einstein nicht zu überbrücken gelang, die aus der Abstraktion von der historischen Entwicklung der Systeme der theoretischen Physik und der mathematischen Theorien stammte und die ihm die idealistische Vorstellung von der Unabhängigkeit der Begriffe des menschlichen Denkens von der Widerspiegelung der Wirklichkeit in den menschlichen Sinnen aufzwang. Indem Einstein bei der Untersuchung der Verhältnisse Mathematik-Realität, Physik-Realität, Physik-Mathematik von der *historischen* Entwicklung der Theorien absieht, sieht er auch von ihrem Widerspiegelungs-Charakter ab.

Einstein neigte zum Materialismus und vertrat in vielen wichtigen Fragen der Erkenntnistheorie einen materialistischen Standpunkt. Die Lücken aber sind von Machschem und Kantschem Gedankengut ausgefüllt. Zudem tragen seine materialistischen Gedanken Züge des Mechanismus. Das zeigt seine Verteidigung des klassischen mechanischen Kausalitätsbegriffs. Außerdem wird bei Einstein das objektive dialektische Verhältnis zwischen Wellen- und Korpuskeleigenschaften der Materie zugunsten einer Herrschaft des Korpuskelcharakters der Materie in der Atomphysik auf *eine* der beiden Seiten der Einheit der Gegensätze reduziert.

Demgegenüber wird der erkenntnistheoretische Standpunkt Bohrs und seiner Schule der Quantenmechanik, den Einstein durchschaute und richtig einschätzte, wohl am kürzesten und unmißverständlichsten von P. Jordan zusammengefaßt. Jordan schreibt, daß es unter den heutigen Quantenphysikern eine im Kern einheitliche erkenntnistheoretische Auffassung gibt, die vom *Positivismus* stark beeinflußt sei.<sup>63</sup> Die Antwort Bohrs auf die Frage nach der günstigsten Terminologie bei der Beschreibung atomarer Einzeleffekte kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Bohr in bezug auf die herkömmliche, also in der klassischen Physik verbreitete Meinung über die physikalische Realität Revisionsansprüche erhebt. Die herkömmliche Meinung ist aber die Anerkennung der objektiven

<sup>61</sup> Vgl. Albert Einstein: Ideas and Opinions. S. 294. Und: Mein Weltbild. S. 46/47

<sup>62</sup> A. Einstein/L. Infeld: Die Evolution der Physik. Wien 1950. S. 46

<sup>63</sup> Vgl. Pascual Jordan: Die Physik des 20. Jahrhunderts. S. 132



Realität des Gegenstandes physikalischer Forschung. Diese Meinung will Bohr revidieren. Seine Revision ist die Komplementaritätstheorie. Sie und die ganze Bohrsche Naturphilosophie — und daran können auch gelegentliche, anders anmutende Äußerungen Bohrs nichts ändern — beruhen auf der Behauptung, daß bestimmte mikrophysikalische Erscheinungen nur in der und durch die Beobachtung vorhanden sind. Beobachtung ist aber untrennbar von bewußtem menschlichem Handeln, von menschlichem Bewußtsein. Die Erklärung der Abhängigkeit mikrophysikalischer Korpuskel und Wellen von bewußtem menschlichem Handeln ist subjektiver Idealismus. Und das ist der Grundzug Bohrscher Naturbetrachtung und Erkenntnistheorie. Es wäre jedoch kurzfristig, alle Gedanken der Komplementaritätstheorie als subjektiven Idealismus zu verurteilen. Die Komplementaritätstheorie spiegelt die in bestimmten Bewegungsformen der Materie in der Natur vorhandene dialektische Einheit der Gegensätze zwischen stofflichen und strahlungsartigen Eigenschaften wider. Die Frage ist eben nur: wie spiegelt sie diese objektive Dialektik wider? Die Grundzüge dieser Widerspiegelung sind: 1. Idealismus. Die physikalische Realität der Korpuskel- und Welleneigenschaften wird geleugnet. 2. Metaphysik. Die Synthese der beiden Seiten des dialektischen Gegensatzes Stoff-Strahlung wird bewußt ausgeschlossen. 3. Relativismus. Die notwendige und richtige Erweiterung des klassischen Kausalitätsbegriffs schlägt um in eine vollkommene Ablehnung von Kausalität für die Mikrophysik.

Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Diskussion zwischen Einstein und Bohr besteht darum nach meiner Auffassung darin: Der zum Materialismus neigende Einstein vertrat seinen in vielen Zügen materialistischen Standpunkt gegen die in der bürgerlichen Naturforschung um sich greifende und von Bohr verteidigte subjektiv-idealistische Philosophie. Der Ausgang der Auseinandersetzung war einerseits davon bestimmt, daß es zwischen Materialismus und Idealismus keinen Vergleich geben kann. Darüberhinaus zeigte die Diskussion andererseits, daß kein Materialismus in der Naturwissenschaft den Kampf gegen den Ansturm der bürgerlichen Schulen und Zwergschulen idealistischer Philosophie bestehen und mit vollem Erfolg zu Ende führen kann, der nicht dialektischer Materialismus ist. Dieser Gedanke wurde schon ausgesprochen, bevor die Auseinandersetzung zwischen Bohr und Einstein begann. Ihn klar erfaßt, an Hand der philosophischen, also auch naturwissenschaftlichen Grundfragen erörtert und durch die Darstellung der damaligen Geschichte der Physik und Philosophie bewiesen zu haben, ist eines der großen Verdienste Lenins und seines Werkes „Materialismus und Empirioskritizismus“. Das ruhmlose Ende der lange Zeit die Naturwissenschaft und Philosophie bewegenden Fehde zwischen Bohr und Einstein gab Lenin recht. Bevor Einstein und Bohr zum erstenmal in Berlin zusammentrafen, hatte Lenin bereits die Unhaltbarkeit der Ansichten der von ihnen bevorzugten philosophischen Schulen, des Machismus, Positivismus und Kantianismus bloßgestellt und vor der Unwissenschaftlichkeit und Ausweglosigkeit gewarnt, zu der ein Bündnis zwischen diesen und der Physik führen mußte. Die 1950/51 von L. de Broglie begonnene und später von Heisenberg fortgesetzte wachsende Abkehr von Bohrs physikalischem und erkenntnistheoretischem Standpunkt gab Lenin recht. Bevor der merkwürdige Dualismus von Welle und Korpuskel bei Licht und Stoff die Physik völlig in Verwirrung brachte und die Auseinandersetzung zwischen Bohr und Einstein zuspitzte, hatte Lenin die

spätere physikalische Erkenntnis vom philosophischen Standpunkt vorweggenommen, wenn er schrieb: „...daß die sich bewegende Materie Verwandlungen durchmacht aus dem einen Zustand in einen anderen, der von unserem Gesichtspunkt aus anscheinend mit dem vorhergehenden unvereinbar ist...“<sup>64</sup> Die Entwicklung der Physik gab Lenin recht; und sie gibt ihm heute — fünfzig Jahre nach dem Erscheinen seines großen Werkes — immer wieder recht, wenn sie die Kategorie der Wechselwirkung zur herrschenden Kategorie der modernen Physik erhebt — jene Kategorie, mit der Lenin den klassischen Kausalitätsbegriff erweiterte und vertiefte, lange bevor sich Bohr über dessen Unhaltbarkeit völlig klar wurde und die Auseinandersetzung mit Einstein begann.

<sup>64</sup> W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin 1949. S. 251

# Der „religiöse Sozialismus“ — eine antisozialistische Ideologie

Von PETER BOLLHAGEN (Berlin)

## I

Versuche, den Sozialismus religiös zu begründen, sind so alt wie die sozialistischen Ideen selbst. Immer wieder wurde daran gearbeitet, mit Hilfe religiöser Ideen das Bild einer idealen Gesellschaft zu konstruieren, in der die werktätigen Massen von Ausbeutung und Unterdrückung befreit sein würden. So war es in der Sklavenhaltergesellschaft, im Feudalismus und im Kapitalismus vor der Entstehung des Marxismus, des wissenschaftlichen Sozialismus. Aber alle auf dieser Grundlage formulierten Ideen, alle derartigen Ideale blieben unverwirklicht und alle Versuche ihrer Verwirklichung auf friedlichem oder gewaltsamen Wege führten nicht zu dem gewünschten Ergebnis, sie scheiterten.

Darin offenbart sich der grundlegende Mangel jeder religiösen Begründung des Sozialismus. Die Unmöglichkeit seiner Realisierung wiederum aber erzeugte den Hang zu seiner phantastischen illusorischen Begründung, d. h. die religiöse Begründung des Sozialismus ist ursprünglich ideeller Ausdruck der Unreife der gesellschaftlichen Verhältnisse, des gesellschaftlichen Seins. Dazu kommt, daß derartige Versuche, den Sozialismus religiös zu begründen, in keiner Periode der Geschichte die Hauptströmung innerhalb der religiösen Ideologie gebildet haben. Die Predigt der Demut gegenüber einem göttlichen Willen, der Unterwerfung unter die gottgewollte Ausbeuterordnung, der Erlösung im Jenseits und des passiven Duldens auf Erden, die Bekämpfung und Unterdrückung der wissenschaftlichen Erkenntnis und der wissenschaftlichen Kritik kennzeichnen die religiöse Ideologie als Instrument der herrschenden Klasse. In dieser Strömung kommt das eigentliche Wesen, der Klassencharakter, der soziale Hauptinhalt aller religiösen Ideologie zum Ausdruck.

Die ersten Versuche einer religiösen Begründung des Sozialismus offenbaren daher, daß die Massen sich noch nicht von der herrschenden Klasse losgelöst haben, ihr noch nicht als wirklich selbständige Macht gegenüberstehen und verbinden sie daher in dieser oder jener Weise immer wieder mit der herrschenden Klasse, mit den eignen Ausbeutern. W. I. Lenin bekämpfte daher ständig jene reaktionären Theorien, nach denen die Religion sozial unentbehrlich sei. In einem Brief an Gorki schreibt er, die Gottesidee hat „die ‚sozialen Gefühle‘ stets eingeschlafert und abgestumpft, da sie Lebendes durch Totes ersetzte und stets die Idee der Sklaverei (der schlimmsten, der ausweglosen Sklaverei) war. Nie hat die Gottesidee ‚die Persönlichkeit mit der Gesellschaft verbunden‘, sondern stets die unterdrückten Klassen durch den Glauben an die *Göttlichkeit* der Unterdrücker gefesselt“.<sup>1</sup> Diese Abhängigkeit religiöser Begründungen des Sozialis-

<sup>1</sup> W. I. Lenin: Über die Religion. Berlin 1956. S. 50



mus von der herrschenden Ausbeuterklasse, von ihrer Ideologie, drückt ihnen unvermeidlich ihren Stempel auf, verleiht ihnen reaktionäre Formen und — je nach den konkreten historischen Bedingungen, dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung — auch einen mehr oder weniger reaktionären Inhalt. Hierbei gehören solche Ideen wie die der Erlösung (Eschatologie, Messianismus), der mystischen Verdrehung des wirklichen Prozesses (Prophezie) u. a. m.

Mit der Entstehung des Marxismus nimmt der religiöse Sozialismus unvermeidlich neue Züge an, verstärken sich alle seine reaktionären Merkmale. Die stürmische Entwicklung der Produktivkräfte innerhalb der aufstrebenden kapitalistischen Produktionsweise verleiht ihnen mehr und mehr gesellschaftlichen Charakter. Gleichzeitig bildet sich im Proletariat eine Klasse, die fähig ist, jede Form der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu vernichten und die klassenlose kommunistische Gesellschaft zu errichten. Der Marxismus selbst als theoretische Widerspiegelung dieser Entwicklung befähigt die Arbeiterklasse und ihre Partei zum revolutionären Sturz der kapitalistischen Ordnung und der Errichtung der Diktatur des Proletariats, zur bewußten Ausnutzung und Anwendung der objektiven Entwicklungsgesetze der Gesellschaft im sozialistischen und kommunistischen Aufbau. Die grundsätzliche Veränderung der historischen Bedingungen macht jede religiöse Begründung des Sozialismus endgültig überflüssig, verwandelt sie in ein Instrument der herrschenden Klasse zum Kampf gegen den Marxismus, den dialektischen und historischen Materialismus und die revolutionäre Arbeiterbewegung.

Mit dem Übergang des Kapitalismus in das Stadium des Imperialismus, mit dem Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution, dem Aufbau des Sozialismus und Kommunismus in der UdSSR, der Bildung des sozialistischen Weltsystems nach dem zweiten Weltkrieg ist das Bedürfnis der Bourgeoisie nach religiösen Begründungen des Sozialismus ständig gestiegen, haben derartige Theorien ihren reaktionären und antisozialistischen Charakter ständig verschärft. Aber zugleich werden immer neue Schichten der Arbeiterklasse, Teile der Bauernschaft, der städtischen Mittelschichten von den Ideen des Sozialismus angezogen. Doch der Weg zu ihm verläuft durchaus nicht immer geradlinig. Die soziale Lage dieser Gruppen, ihre Traditionen, ihre bisherigen ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Bindungen an die herrschende Klasse und ihre Ideologie verleihen dieser Annäherung an den Sozialismus die verschiedensten und widersprüchlichsten Formen. Ob es sich hier um eine echte Annäherung handelt oder um einen Irrweg, auf den diese Gruppen durch die Bourgeoisie und ihre Ideologen geführt sind, kann nur von der Praxis und der auf der Grundlage der Praxis gewonnenen Erkenntnisse entschieden werden. Kriterium ist, ob die führende Rolle der Arbeiterklasse und ihrer Partei im Kampf für den Sozialismus anerkannt oder abgelehnt wird. Wird die führende Rolle der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei anerkannt, dann handelt es sich um eine der Formen der Heranführung, der Einbeziehung kleinbürgerlicher Schichten in den Kampf für den Sozialismus, in den sozialistischen Aufbau und widerspiegelt sich unvermeidlich in der theoretischen Haltung einer solchen Richtung. Wir verweisen als Beispiel hier nur auf die CDU in der Deutschen Demokratischen Republik.

Aber häufig vermischen sich beide Elemente in ein und derselben Richtung. Es sei hier nur an die Auseinandersetzungen innerhalb der CDU in den ersten

Jahren ihres Bestehens erinnert, an die Versuche ihres reaktionären Flügels, sich der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung entgegenzustellen, einen „christlichen Sozialismus“ gegen den Marxismus-Leninismus auszuspielen, die mit der Isolierung dieser reaktionären Gruppen endeten. Auf der anderen Seite haben wir in der westdeutschen CDU/CSU das bekannte Ahlener Programm mit seinen antiimperialistischen und sozialistischen Tendenzen, das sich durch das Übergewicht des rechten Adenauer-Flügels sehr schnell zum demagogischen Aushängeschild und mit dem Wiedererstehen des Imperialismus in Westdeutschland zum bedeutungslosen Anhängsel wandelt. Die saubere Trennung und Unterscheidung beider Tendenzen ist für die praktische Tätigkeit der marxistisch-leninistischen Partei, beim Zusammenschluß der werktätigen Massen unter der Führung der Arbeiterklasse im Kampf für Frieden, Demokratie und Sozialismus von großer Bedeutung und erleichtert die Vermeidung sektiererischer und dogmatischer Fehler, die den reaktionären Tendenzen innerhalb solcher Gruppierungen nur in die Hände spielen.

## II

Es kann selbstverständlich nicht die Aufgabe des vorliegenden Artikels sein, alle diese verschiedenen und widersprüchlichen Tendenzen zu analysieren. Hier sollen nur bestimmte, eindeutig reaktionäre Strömungen des religiösen Sozialismus untersucht werden, was natürlich nicht ausschließt, daß es auch innerhalb dieser Strömungen einige entgegengesetzte Elemente gibt. Aber der Gegenstand muß noch weiter eingeeengt werden. Im weiteren Sinne ist der religiöse Sozialismus ein außerordentlich heterogenes Gebilde. Hierher gehören die christliche Form des feudalen Sozialismus, freireligiöse Begründungen des Sozialismus mittels einer Vernunftreligion, katholische Sozialtheorien, bestimmte evangelische Sozialtheorien u. a. m. Hier soll nur jene Richtung behandelt werden, die direkte Beziehungen zur Sozialdemokratie hat, deren Theoretiker meist selbst Angehörige der Sozialdemokratie sind und die daher eine spezifische Form des Revisionismus darstellt.

Diese Richtung erhielt in Deutschland nach dem ersten Weltkrieg, nach der Novemberrevolution größere Verbreitung. Besonders in den dreißiger Jahren, im Zusammenhang mit der Weltwirtschaftskrise und der Verschärfung der Klassenkämpfe begann sie in steigendem Maße den neukantianischen Revisionismus, der bis dahin seit dem Entstehen des Revisionismus seine philosophische Hauptströmung gebildet hatte, zu verdrängen. Dieser Prozeß war vom Neukantianismus selbst vorbereitet worden durch seine Herabsetzung und Negierung der Erkenntnisfähigkeiten des Menschen, durch seine idealistische Soziologie und durch die Postulierung der Religion zu einem notwendigen und unentbehrlichen Bestandteil des menschlichen Bewußtseins. Der steigende Einfluß des religiösen Sozialismus widerspiegelte dabei zugleich die prinzipienlose Koalitionspolitik der rechten sozialdemokratischen Führer mit dem Zentrum und fand seinen Ausdruck nicht nur innerhalb des Revisionismus, sondern auch innerhalb der Theologie und der Zentrumsideologie, wobei die Theorien des Jesuitenpaters Theodor Steinbüchel eine hervorragende Rolle spielten. Mit der Errichtung der faschistischen Diktatur brach diese Entwicklung ab. Die führenden Theoretiker des religiösen Sozialismus emigrierten und paßten in der Emigration ihre Theorien

auch weitgehend den Bedürfnissen des USA-Imperialismus an. Nach der Zerschlagung des Faschismus durch die UdSSR und die anderen Mächte der antifaschistischen Koalition begann auch in Deutschland selbst eine neue Etappe der Entwicklung des religiösen Sozialismus. Die neuen Klassenbeziehungen, die sich gebildet hatten, die Errichtung der antifaschistisch-demokratischen Ordnung in der damaligen sowjetischen Besatzungszone und die Bildung der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands einerseits, die systematische Erhaltung der ökonomischen Grundlagen des Imperialismus in Westdeutschland, die schrittweise Restaurierung des reaktionären Staatsapparates, die Unterwerfung unter die Interessen des USA-Imperialismus und die Organisation eines sozialdemokratischen Parteiapparates unter Schumacher, dessen Hauptaufgabe die Aufrechterhaltung der Spaltung der Arbeiterbewegung war, stellten auch den religiösen Sozialismus vor eine neue Situation und vor neue Aufgaben.

Aber seine eigentliche Entwicklung erhält der religiöse Sozialismus erst mit dem Widerstehen des deutschen Imperialismus, mit der Bildung des westzonalen Separatstaates. Das Vordringen reaktionärer klerikaler Kräfte, die Notwendigkeit, den Widerstand der Volksmassen gegen die Militarisierung zu paralysieren und die „konstruktive Opposition“ gegenüber der Adenauer-CDU theoretisch zu rechtfertigen, verleihen diesen Theorien immer größere Bedeutung. Es ist daher kein Zufall, daß seit Jahren führende Theoretiker der westdeutschen Sozialdemokratie auf dem Boden des religiösen Sozialismus stehen, wie die 1933 emigrierten führenden Theoretiker des religiösen Sozialismus Paul Tillich, Eduard Heimann (beide heute amerikanische Staatsbürger) und Martin Buber, sowie Willi Eichler, Gerhard Weisser, Heinz-Dietrich Ortlieb u. a. m. Sie haben die Theorien ausgearbeitet, die die äußersten Rechten in der westdeutschen Sozialdemokratie unter Carlo Schmid, Heinrich Deist, Willy Brandt, Waldemar von Knoeringen und Adolf Arndt zur Rechtfertigung ihrer bürgerlichen und antisozialistischen Politik benutzten, mit denen sie ihre Kapitulation vor dem klerikalmilitaristischen Regime des Westzonenstaates rechtfertigen wollen. Diese Theorien haben daher besonders auf dem Stuttgarter Parteitag 1958 in den Parteitageferaten und im Entwurf zu einem Grundsatzprogramm ihre parteioffizielle Anerkennung gefunden.

Das Bedürfnis nach den reaktionären Theorien des religiösen Sozialismus ist seit 1949 auch deshalb gestiegen, weil die Gründung des ersten Arbeiter-und-Bauern-Staates in der deutschen Geschichte, der Deutschen Demokratischen Republik, die Errichtung der Grundlagen des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik endgültig den praktischen Bankrott des alten neukantianischen Revisionismus beinhaltet. Solange die UdSSR das einzige sozialistische Land war, konnten die revisionistischen Theoretiker behaupten, es handle sich hier um eine mehr oder weniger zufällige Erscheinung. In der Periode der Formierung des sozialistischen Lagers konnten sie sich auf das Argument zurückziehen, diese Prozesse hätten für Deutschland keine Gültigkeit. Aber mit dem Aufbau der Grundlagen des Sozialismus in einem Teil Deutschlands wurde die Gültigkeit der vom Marxismus-Leninismus, vom wissenschaftlichen Sozialismus entdeckten objektiven Entwicklungsgesetze der Gesellschaft auch für Deutschland endgültig in der Praxis bewiesen. Von diesem Zeitpunkt an war es für den Revisionismus, für die rechtssozialistische Ideologie in Deutschland nicht mehr möglich, die Notwendigkeit des Überganges vom Kapitalismus zum Sozialismus, den gesetz-



mäßigen Charakter der sozialistischen Revolution zu leugnen. Als Antwort darauf ließen sie die sozialistischen Forderungen der Arbeiterklasse in Westdeutschland endgültig fallen. Es wurde für den Revisionismus unmöglich, die Unerkennbarkeit der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze zu propagieren, wenn zugleich in einem Teil Deutschlands der Sozialismus bewußt und planmäßig aufgebaut wurde. Als Antwort darauf wurde die Lehre von der „Erbsünde“ aus der Mottenkiste geholt und eine mystische übrationalale Erkenntnis gepriesen. Der praktische Nachweis der Richtigkeit der marxistisch-leninistischen Theorie des Klassenkampfes und der Diktatur des Proletariats für Deutschland fand seine Widerspiegelung in den reaktionären Theorien des religiösen Sozialismus, indem gemeinsam mit den Vertretern anderer reaktionärer Schulen der bürgerlichen Soziologie, insbesondere der sogenannten empirischen Soziologie, die Theorie der „Industriegesellschaft“ und der „nivellierten mittelständischen oder *klassenlosen* Gesellschaft“ propagiert wurde und zusammen mit den Vertretern der katholischen Soziallehre die klerikalfaschistischen Ideen des „Miteigentums“ unter den westdeutschen Arbeitern verbreitet werden. Der Übergang zur Mystik und allen möglichen reaktionären klerikalen Ideen ist also die Antwort des religiösen Sozialismus auf die Errichtung des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik.

Bei der Untersuchung der Theorien des religiösen Sozialismus, wie sie in den letzten Jahren ausgearbeitet und entwickelt wurden, sind also zwei grundlegende Merkmale zu beachten. Sie sind *erstens* die theoretische Rechtfertigung der Kapitulationspolitik, die der bürgerliche Flügel in der westdeutschen Sozialdemokratie gegenüber der Errichtung eines klerikalen und militaristischen Regimes in Westdeutschland, gegenüber den Atomkriegsplänen der westdeutschen Militaristen und Revanchisten betreibt und sie sind *zweitens* die reaktionäre und mystisch-religiös verhüllte Reaktion dieses bürgerlichen Flügels in der westdeutschen Sozialdemokratie auf den Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik.

Entscheidend für das Vordringen des religiösen Sozialismus in den Theorien der westdeutschen Sozialdemokratie war der unter der Flagge der weltanschaulichen Neutralität systematisch geführte Kampf gegen den dialektischen und historischen Materialismus. Hatte schon der neukantianische Revisionismus den Materialismus durch den Idealismus ersetzt, so wurde jetzt weitergegangen, indem die reaktionärste Form der idealistischen Weltanschauung, die religiöse Weltanschauung, zur Grundlage der Ideologie der westdeutschen Sozialdemokratie gemacht worden ist. Bereits auf dem 4. (Hamburger) Parteitag 1950 verkündete Carlo Schmid, daß die SPD ihren Mitgliedern keine geistige Heimat mehr sei. In Übereinstimmung damit erklärte Willi Eichler in seinem programmatischen Referat auf dem 6. (Berliner) Parteitag der SPD 1954: „Die ethischen Grundlagen einer sozialistischen Gesellschaft können von allen bejaht werden, ganz gleich, welche positive religiöse Auffassung sie zu vertreten haben. ... Die gegebenen Verschiedenartigkeiten der Weltanschauung und die mögliche Gleichwertigkeit der ethischen Haltung aller scheint zu besagen: es wird keine sozialistische Weltanschauung geben, aber es wird keinen Sozialisten geben, der keine Weltanschauung hat.“<sup>2</sup> Spricht Eichler hier schon ausdrücklich nur von

<sup>2</sup> Neuer Vorwärts vom 30. 7. 1954.

religiösen Auffassungen, so wird Heimann noch deutlicher über den antimarxistischen Inhalt solcher Formulierungen, wenn er im gleichen Jahre schreibt: „Nur allmählich beginnt die Sozialdemokratie zu erkennen, daß sie nicht hoffen kann, ihre eigene nicht-totalitäre Version vom Marxismus von dem Buchstaben und Geist zu vieler Stellen bei Marx selbst zu befreien, die sie nicht ernst zu nehmen beschlossen hatte. Jedenfalls wird die Sozialdemokratie jetzt von der Geschichte gezwungen, die echte Idee des Sozialismus wiederzuentdecken.“<sup>3</sup>

Hier ist die Tatsache, daß der alte Revisionismus systematisch den Marxismus gefälscht hat, mit zynischer Offenheit zugegeben, während zugleich der Bankrott dieser Versuche eingestanden werden muß. Aber die neuen Revisionisten, insbesondere die religiösen Sozialisten, bemühten sich, das Werk des alten Revisionismus fortzusetzen. Während sie in Worten sich vom Marxismus völlig losgesagt haben, während sie angeblich völlig auf ihn verzichten, ist ihre ganze Theorie eine einzige Fälschung des Marxismus, die keinen Gegenstand hätte, wenn der Marxismus nicht existieren würde. Das kommt nicht nur darin zum Ausdruck, daß sie immer wieder an einem idealistisch verfälschten jungen Marx anknüpfen wollen, sondern auch darin, daß alle Theorien, die sie aufstellen, Korrekturen des Marxismus unter den angeblich völlig neuen Bedingungen des XX. Jahrhunderts darstellen sollen.

Anders kann es auch nicht sein. Mit dem Sieg des Marxismus in der internationalen Arbeiterbewegung am Ende des XIX. Jahrhunderts haben sich bekanntlich alle vormarxistischen Formen des Sozialismus in den Revisionismus verwandelt. Die Ausarbeitung des Leninismus, des Marxismus der Periode des Imperialismus und der proletarischen Revolution, der Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution, der Aufbau des Sozialismus in der UdSSR und schließlich die Bildung des sozialistischen Weltsystems nach dem II. Weltkrieg haben den reaktionären und bürgerlichen Charakter des Revisionismus immer weiter in der Praxis entlarvt, haben ihn gezwungen und veranlaßt, immer neue reaktionäre Theorien auszuarbeiten, seinen antimarxistischen Charakter immer offener zu enthüllen. Wenn daher die Theoretiker des religiösen Sozialismus die Notwendigkeit des offenen Bruchs mit dem Marxismus verkünden, so bleibt er trotzdem nach wie vor eine — wenn auch bis ins Extrem reaktionäre — Spielart des Revisionismus, handelt es sich um eine theologische Karrikatur auf den Marxismus.

Was dabei unter „positiver religiöser Auffassung“ zu verstehen ist, wurde inzwischen von den rechtssozialistischen Ideologen enthüllt. So erklärte Heinrich Deist im Juni 1956: „Selbstverständlich erkennt die sozialdemokratische Partei das Christentum an. Sie steht ganz und gar auf seinem Boden...“<sup>4</sup> In Übereinstimmung damit heißt es in dem im Januar 1958 im „Vorwärts“ veröffentlichten Artikel „Sozialdemokratie und Katholizismus“: „Viel Gemeinsames verbindet die katholische und die freiheitlich-sozialistische Auffassung; beiden Denkformen liegt das Bild des Menschen zugrunde in seiner Gottbezogenheit einerseits und in seiner daraus resultierenden Individualität andererseits.“<sup>5</sup> Kennzeichnend für die eingeschlagene Linie ist auch ein Bericht des „Vorwärts“ über eine im Juli 1957 durchgeführte Tagung des Arbeitsausschusses katho-

<sup>3</sup> Eduard Heimann: Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme. Tübingen 1954. S. 41

<sup>4</sup> Vorwärts vom 28. 6. 1957/No. 27

<sup>5</sup> Vorwärts vom 17. 1. 1958/No. 3

lischer Sozialisten im „Bund religiöser Sozialisten“. In dem Bericht, in dem die auf der Arbeitstagung vertretenen Anschauungen kommentarlos wiedergegeben werden, heißt es: „Was die sozialistische Labour-Partei Englands betrifft, so erklärte *Helene Wessel* in Gelsenkirchen, wenn in den päpstlichen Enzykliken *Rerum novarum* (1891) und *Quadragesimo anno* (1931) gesagt worden sei, daß ein Katholik nicht Sozialist sein könne, so hätten die Päpste dabei einen Sozialismus verurteilt, der mit der heutigen SPD weder theoretisch noch praktisch etwas gemein habe. Auf die Anfrage eines englischen Kardinals habe seinerzeit der Vatikan ausdrücklich bestätigt, daß etwa die Labour-Partei nicht dem Sozialismusbegriff der päpstlichen Enzykliken entspreche.“ Und weiter wird gesagt: „Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands, die auf dem Boden des Naturrechts steht, ist — das wurde in Gelsenkirchen immer wieder herausgestellt — eine Partei, die in jeder Weise den Anschauungen der großen Arbeiterpäpste Leo und Pius über Sozialismus und Christentum entspricht.“<sup>6</sup>

Es könnte hier noch eine Unzahl ähnlicher Erklärungen angeführt werden. Wir wollen uns aber mit diesen hier begnügen, da sie den Inhalt der ganzen Richtung deutlich genug zum Ausdruck bringen. Die Theoretiker des religiösen Sozialismus haben solche Ideen ausgearbeitet, die in völliger Übereinstimmung mit der reaktionären und aggressiven Idee des „christlichen Abendlandes“ stehen, sie haben die Anbietung der rechten SPD-Führer an die klerikalen Kreise theoretisch vorbereitet und untermauert. Das kommt besonders deutlich in der Verherrlichung der „großen Arbeiterpäpste“ zum Ausdruck, also jener katholischen Kirchenfürsten, die besonders intensiv gegen die sozialistische Arbeiterbewegung gekämpft haben. Dem Eingeständnis dieser Theoretiker des religiösen Sozialismus, daß sie nichts mehr mit dem Sozialismus zu tun haben, haben wir nichts hinzuzufügen.

Aber trotz aller Versuche, die Ideen reaktionärer Theologen zum weltanschaulichen Fundament der westdeutschen Sozialdemokratie zu machen und unter dem Deckmantel weltanschaulicher Neutralität den Marxismus zu liquidieren, bleibt der dialektische und historische Materialismus das einzige zuverlässige weltanschauliche und wissenschaftliche Fundament der Arbeiterbewegung. Das wird nicht nur durch den Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik bewiesen, bei dem die Erkenntnisse des dialektischen und historischen Materialismus bewußt angewendet werden. Das wird auch bewiesen durch den tiefen Gegensatz, der zwischen den Interessen der Arbeiterklasse und den Theorien des religiösen Sozialismus besteht. Die Interessen der Arbeiterklasse verlangen die Vernichtung der ökonomischen Grundlagen des Militarismus und Faschismus in ganz Deutschland, verlangen die Enteignung der Konzerne und Monopole in Westdeutschland, während in den sozialen Enzykliken der „großen Arbeiterpäpste“ die Ewigkeit des kapitalistischen Eigentums an den Produktionsmitteln verkündet wird. Die Interessen der Arbeiterklasse verlangen, daß sie in ganz Deutschland zur führenden gesellschaftlichen Kraft wird und nicht, daß einige parasitäre Schichten in der Form des „Miteigentums“ in friedlicher Harmonie mit dem Kapitalismus leben. Und die Interessen der Arbeiterklasse fallen dabei mit den Interessen der breitesten werktätigen Massen, mit den Interessen der Nation zusammen, da nur unter der

<sup>6</sup> Vorwärts vom 5. 7. 1957/No. 27



Führung der Arbeiterklasse der Kampf für den Frieden, gegen Militarismus und Atomkrieg, für Demokratie gegen Klerikalismus und Faschismus, für Sozialismus gegen die Allmacht der Monopole von Erfolg sein kann.

Die Bedürfnisse der Praxis, in der die Arbeiterklasse nur eine selbständige politische Kraft sein kann, wenn sie über die entsprechende theoretische Grundlage, den dialektischen und historischen Materialismus, verfügt, zwingen sie, alle Ideen, die in irgendeiner Form ihre Unselbständigkeit, ihre Unterwerfung unter die Interessen des Kapitalismus propagieren und theoretisch vorbereiten, zu verwerfen. Dieser Zwang wirkt um so mehr, wenn es sich um die reaktionärste Form der Begründung dieser Unterwerfung, wenn es sich um die theoretische Begründung der Gleichschaltung der Arbeiterbewegung in Westdeutschland handelt, um die reaktionären Ideen der klerikalen Soziallehre und des „christlichen Abendlandes“.

Die praktische Widerlegung der reaktionären Theorien des religiösen Sozialismus wird der Arbeiterklasse in Westdeutschland bewußt werden, weil in der SED und in der KPD eine organisierte und bewußte Kraft existiert, die auf der Grundlage des dialektischen und historischen Materialismus fähig ist, der Arbeiterklasse ihre wahren Interessen zum Bewußtsein zu bringen und sie im revolutionären Klassenkampf auch zur Überwindung der von dieser extrem reaktionären Form des Revisionismus verbreiteten Vorurteile zu bringen. Daher heißt es im Beschluß des V. Parteitages der SED: „Die Praxis unseres Kampfes widerlegt aufs schlagendste die revisionistischen Auffassungen, als könnten auch andere, nichtmarxistisch-leninistische Parteien den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus leiten und vollziehen. Während unter der Führung der SED der Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik planmäßig aufgebaut wird, ging die SPD-Führung in Westdeutschland einen ganz anderen Weg, der zur Wiedererrichtung des Monopolkapitals in Westdeutschland führte.“<sup>7</sup>

### III

Die religiösen Sozialisten begründen ihre reaktionäre Haltung damit, daß sie der Religion eine fundamentale Rolle im Leben der Gesellschaft zuschreiben. So behauptet Eduard Heimann: „Die Gesellschaft ist von der Religion gestiftet und wird von ihr zusammengehalten, durch den Vernunftglauben wird sie gespalten und kann auf seiner Grundlage nicht geheilt werden.“<sup>8</sup> Dabei muß bemerkt werden, daß Heimann unter Vernunftglauben jede Form selbständiger wissenschaftlicher Erkenntnis, die sich von der Religion befreit hat, betrachtet, wobei er konsequenterweise den dialektischen Materialismus als den ideellen „Höhepunkt“ dieses Vernunftglaubens betrachtet. Er gibt damit ungewollt zu, daß der philosophische Materialismus überhaupt, der dialektische Materialismus insbesondere einzig und allein befähigt ist, der Wissenschaft als weltanschauliche Grundlage zu dienen, während die Religion jeder wissenschaftlichen Kenntnis feindlich ist.

<sup>7</sup> Beschluß des V. Parteitages der SED über den Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender, demokratischer Staat. Berlin 1958. S. 16

<sup>8</sup> Eduard Heimann: Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. Tübingen 1955. S. 8

Heimann und mit ihm die anderen Theoretiker des religiösen Sozialismus erkennen durchaus an, daß die heutige Welt von tiefen Widersprüchen gespalten ist, aber sie sehen die Ursache dafür nicht in der Existenz der letzten antagonistischen Gesellschaftsformation, des Kapitalismus, in der ständigen Verschärfung seiner Widersprüche, in seinem faulenden und parasitären Charakter, sondern beschuldigen Wissenschaft, Technik und Materialismus als angebliche Urheber dieser Widersprüche. Das reaktionäre und mystische Bild von der Gesellschaft, das sie auf dieser Grundlage entwerfen, soll uns noch besonders beschäftigen.

Hier müssen wir zunächst einmal feststellen, daß der Kampf zwischen dem Lager des Materialismus und der fortschrittlichen Wissenschaft und dem des Idealismus und der Religion von den Theoretikern des religiösen Sozialismus nicht als Abbild der realen Klassenkämpfe gefaßt wird, sondern als die Grundlage, ja als der Produzent der in der Klassengesellschaft wirkenden Antagonismen. Hier zeigt es sich auch deutlich, wie stark die innere Abhängigkeit dieser Theorien vom Marxismus ist, die als Alternative zu ihm nichts weiter zu bieten haben als einen karikierten, bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten und idealistisch auf den Kopf gestellten Marxismus, aus dem bequem die reaktionärsten Schlußfolgerungen gezogen werden können.

Wenn nämlich die Gesellschaft nicht das Produkt der materiellen, der praktischen Tätigkeit der Menschen ist, ihr Entwicklungsstand nicht durch den Charakter der materiellen Produktivkräfte und der ihnen entsprechenden Produktionsverhältnisse bestimmt wird, sondern das Produkt der Religion sein soll, dann müssen alle gesellschaftlichen Erscheinungen an einem religiösen Maßstab gemessen werden, dann wird der Charakter der Gesellschaft durch die Funktionen bestimmt, die die Religion in ihr ausübt, dann muß die Religion zur herrschenden geistigen und politischen Macht der Gesellschaft werden. Das ist eine wahrhaft mittelalterliche Ideologie!

Aber die Religion hat nicht die Gesellschaft gestiftet. Heimann und seine Gesinnungsgenossen mögen uns jene affenähnlichen Vorfahren des Menschengeschlechts zeigen, die in ihrem schweren Lebenskampf Gelegenheit und geistige Fähigkeiten zur Ausarbeitung religiöser Vorstellungen besaßen.

In Wirklichkeit ist die Gesellschaft durch die menschliche Arbeit geschaffen worden, und sie wird vor allem durch den Produktionsprozeß zusammengehalten. Es waren eine ganze Reihe physiologischer Veränderungen nicht nur der Hand, sondern auch des Gehirns notwendig, es war die Formierung des Bewußtseins auf der Grundlage der ersten Produktionserfahrungen notwendig, bevor die Menschen sich Illusionen über die Welt machen konnten, d. h. sie mußten sich durch die Arbeit bereits erheblich aus dem Tierreich, aus der Natur herausgehoben haben, als sie ihre Unterwerfung unter die blindwirkenden Naturmächte in der phantastischen Form religiöser Anschauungen ahnten und zu überwinden suchten. Wir wissen, daß nicht einmal für den Neandertaler die Existenz religiöser Vorstellungen erwiesen ist. Die Formierung der Gesellschaft ging also sehr gut ohne die Religion vonstatten.

Nicht anders verhält es sich mit dem angeblichen Zusammenhalt, den die Religion der Gesellschaft gibt. Mit der Entstehung der Klassengesellschaft, der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln ist die Religion Widerspiegelung der

*Spaltung* der Gesellschaft. Sie ist Widerspiegelung der Unterordnung der Menschen unter die blindwirkenden sozialen Mächte, die die werktätigen Massen dem Elend preisgeben. Aber die Religion ist damit zugleich tatsächlich ein Mittel des Zusammenhaltens der Gesellschaft, nämlich der geistigen Versklavung der Volksmassen, des Zusammenhaltens der Gesellschaft im Interesse der Ausbeuterklassen. Diese antagonistische Form des gesellschaftlichen Zusammenhanges erscheint den Theoretikern des religiösen Sozialismus als die einzig mögliche. Sie entlarven damit ihre apologetische Haltung zum Kapitalismus.

Die religiösen Sozialisten versäumen es nicht, ihre reaktionäre und mittelalterliche Theorie von der gesellschaftlichen und gesellschaftsbindenden Rolle der Religion auf die gegenwärtigen Probleme anzuwenden. Eine besondere Rolle spielt dabei einmal die Theorie vom Marxismus als einer „Ersatzreligion“ und zum anderen die Lehre vom Öffentlichkeitsanspruch der Kirche.

Da der religiöse Sozialismus die Religion als die beherrschende Macht des gesellschaftlichen Lebens betrachtet, verwandelt er konsequent jede ideelle Erscheinung in eine religiöse, macht er insbesondere den dialektischen Materialismus, da er im tiefsten und unversöhnlichsten Gegensatz zu jeder Form des Idealismus und der Religion steht, ebenfalls zu einer Abart des Idealismus, zu einer Abart der Religion. Diese Methode ist für den religiösen Sozialismus überhaupt typisch, der auf Schritt und Tritt die exakte Erklärung der Welt durch die religiöse Phrase ersetzt und sie als offenbarte Wahrheit ausgibt. Was den Marxismus betrifft, so behauptet zum Beispiel Eduard Heimann: „Als eine Erlösungsreligion ist der Marxismus offenbar eine verflachte und verwässerte Fassung der biblischen Eschatologie...“<sup>9</sup>

Heimann (und seine Äußerung steht für eine Unzahl anderer) benutzt hier die für den ganzen Revisionismus eigentümliche sophistische Methode. Durch äußerliche Analogien, durch die Herauslösung des Marxismus aus seinen konkret-historischen Entstehungsbedingungen wird der Marxismus zu einer Abart der Bücher Hesekiel, Daniel usw. aus dem Alten Testament und der Offenbarung Johannes gemacht. Mit diesem einfachen Trick wird der Marxismus, wird seine Beurteilung der Kompetenz der Theologie überwiesen.

Aber der dialektische und historische Materialismus ist die Weltanschauung des Proletariats und seiner Partei. Er hat damit einen vollkommen anderen Klassencharakter als die biblische Eschatologie, die im wesentlichen der machtlose und deshalb phantastisch verzerrte Protest von jüdischen Bauern, Sklaven und Freigelassenen ist. Er bedarf keiner außerweltlichen Macht, um dem Proletariat, um den werktätigen Massen die Erlösung zu verkünden, da er die wissenschaftliche Theorie von ihrer Befreiung in der sozialistischen Revolution, im sozialistischen Aufbau durch ihre eigene revolutionäre und bewußte Aktion ist. Er vertröstet die Massen daher auch nicht auf das Kommen eines überirdischen Vollstreckers, einer außerirdischen Triebkraft der Geschichte, sondern lehrt sie, sich selbst als Schöpfer der Geschichte bewußt zu werden und die geschichtliche Schöpfungstätigkeit auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens zu entfalten. Wenn es heute eine verwässerte und verflachte Fassung der biblischen Eschatologie gibt, dann ist es der religiöse Sozialismus selbst, der die Sehnsucht der Volksmassen der späten Skavenhaltergesellschaft nach Befreiung von Ausbeu-

<sup>9</sup> Ebenda: S. 146



tung und Unterdrückung, wie er u. a. in der biblischen Eschatologie seinen Ausdruck gefunden hat, als Mittel benutzt, sich dem Befreiungskampf der Arbeiterklasse, der werktätigen Massen im Kapitalismus entgegenzustellen.

#### IV

Die Ablehnung und Verleumdung der wissenschaftlichen und revolutionären Theorie der Arbeiterklasse wird von den religiösen Sozialisten ergänzt durch die bedingungslose Anerkennung der Herrschaftsansprüche, die die reaktionären klerikalen Kreise in Westdeutschland gegenwärts stellen. Die theoretische Begründung dieser Kapitulation vor dem politischen Klerikalismus und seinen reaktionären Zielen ist auf dem Stuttgarter Parteitag der SPD (1958) ebenfalls zur offiziellen Parteidoktrin gemacht worden. Nach dem Parteitag ist diese Linie konsequent fortgesetzt worden. So wurde im Juni 1958 eine Klausurtagung der Evangelischen Akademie Berlin mit der SPD durchgeführt, über die das Organ des Berliner Landesverbandes der SPD "Berliner Stimme" unter dem Titel „Hoffnung auf einen neuen Welthorizont?“ berichtete. Dort heißt es u. a.: „Was läßt sich nun als Ergebnis für die sozialdemokratische Position feststellen? Zunächst einmal dieses: ein Christentum, das ‚mitten in der Welt für den ganz anderen‘ leben will, läßt sich nicht auf ein transzendentes Reservat der Seele abdrängen. In dieser Sicht zielt die Verantwortung des Christen entschieden auf die diesseitige Welt, die Welt auch der realen gesellschaftspolitischen Bezüge.“ Und für die Sozialdemokratie wird daraus folgende Schlußfolgerung gezogen: „Dieser Anspruch des Christen muß respektiert werden. Er zeigt der Sozialdemokratie, daß es Kräfte gibt, die ihrem eigenen, der Zukunft offenen gesellschaftsgestaltenden Wollen entgegenstreben.“<sup>10</sup>

Der bürgerliche Flügel in der westdeutschen Sozialdemokratie akzeptiert also bedingungslos die Forderungen der klerikalen Kreise, die unter den gegenwärtigen Bedingungen des Klassenkampfes in Deutschland nicht daran denken, sich auf das seelsorgerische Gebiet zu beschränken. Die „Rettung der Seelen“ kann nur stattfinden, wenn die Kirche ihre reaktionäre politische Aktivität verstärkt und den Herrschaftsanspruch für das politische Leben stellt, der mit der angeblichen Allgemeingültigkeit der religiösen Weltanschauung begründet wird.

Bei ihrem Übergang auf die Positionen des Klerikalismus nähern sich die Theoretiker des religiösen Sozialismus naturgemäß immer mehr dem Weltbild, dem Geschichtsbild der katholischen Theologie an. Das kommt u. a. darin zum Ausdruck, daß behauptet wird, es gebe primäre, von den Menschen, vom menschlichen Bewußtsein unabhängige geistige Werte, die nicht geschichtlichen Charakter tragen würden. So erklärte Adolf Arndt in seinem Referat auf dem Stuttgarter Parteitag: „Ein Bekenntnis zu unabdingbaren Werten ist mit einer unbedingten und losgelösten Geschichtlichkeit des Menschen nicht zu vereinbaren. ... Die so bewegende Entdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen braucht ihre Bedeutung nicht dadurch einzubüßen, daß sie ihre Übertreibung als eine ‚letzte Religion‘ verlor; es kann künftig die Geschichtlichkeit als eine Daseinsweise des Menschen damit zusammengebracht werden, daß der Mensch nicht nur im Horizont der Geschichte lebt.“<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Berliner Stimme vom 28. 6. 1958/No. 26

<sup>11</sup> Vorwärts vom 30. 5. 1958/No. 22

Diese Theorie von der „begrenzten Geschichtlichkeit“ des Menschen ist aber ein typischer, notwendiger Bestandteil des theologischen Weltbildes. Sie besagt, daß für die Geschichte der Gesellschaft der „göttliche Heilsplan“ entscheidend sei, der nicht von dieser Welt ist, aber mit der „Menschwerdung“ Christi in die Geschichte eingreife. Die Geschichte erhält damit einen Zweck, einen Sinn, der nicht in ihr selbst liegt; sie wird zur Mystik. Die theologische Lehre von der „begrenzten Geschichtlichkeit“ steht daher nicht nur im grundlegenden Gegensatz zu jeder wissenschaftlichen Erkenntnis, sie predigt zugleich die völlige Ohnmacht des Menschen in der Geschichte. Diese Predigt der Ohnmacht ist durch den religiösen Sozialismus zur Geschichtsphilosophie des „demokratischen Sozialismus“ geworden.

Auf der Grundlage der „ewigen“ und außergeschichtlichen Werte klären die äußersten Rechten in der westdeutschen Sozialdemokratie auch ihr Verhältnis zu den verschiedenen Klassen und Gruppen, zu den verschiedenen politischen und ideologischen Strömungen. Sie behaupten, diese Werte seien allgemeinverbindlich. So erklärte Waldemar von Knoeringen in Stuttgart: „War früher die Befreiung von materieller Not und sozialer Unsicherheit gleichbedeutend mit dem Aufstieg der Arbeiterklasse, so wird nunmehr die humanistische Zielsetzung des Sozialismus, den Menschen aus jenen Abhängigkeiten zu befreien, die der Fortschritt einer sich selbst überlassenen Massenzivilisation hervorbringt. Das ist identisch mit der Mobilisierung aller einsichtigen und fortschrittlichen Menschen weit über die Grenzen einer Klasse hinaus. Der demokratische Sozialismus wird so die Hoffnung nicht nur der materiell Bedrückten, sondern auch aller geistig Beunruhigten, die nach einem Ausweg suchen.“<sup>12</sup>

Aber diesen Ideologen und Politikern geht es gar nicht um die Sammlung aller fortschrittlichen und gutwilligen Menschen im Kampf für Frieden, Demokratie und Sozialismus. Im Gegenteil, sie denunzieren jede fortschrittliche Bewegung als „kommunistische Tarnorganisation“ und spielen so die Rolle des Spalters nicht nur der Arbeiterbewegung, sondern aller demokratischen Kräfte und fungieren häufig als ideologischer agent provocateur. Zwischen diesem Verhalten und der Tatsache, daß die „einsichtigen und fortschrittlichen“ Menschen vorrangig oder sogar ausschließlich in klerikalen und klerikal orientierten Kreisen gesucht werden, besteht ein direkter Zusammenhang. Darin kommt zum Ausdruck, daß es sich nur um eine andere Form der bedingungslosen Bejahung der ideologischen und politischen Führungsansprüche des reaktionären Klerikalismus, um eine pseudo-sozialistische Rechtfertigung der Gleichschaltungsversuche der westdeutschen Sozialdemokratie und der Gewerkschaften handelt.

Aber die Theoretiker des religiösen Sozialismus erkennen nicht nur die theologische Lehre von der bedingten Geschichtlichkeit des Menschen an, sie akzeptieren nicht nur außergeschichtliche ewige Werte, sondern diese ewigen Werte sind bei ihnen in erster Linie die dogmatischen Lehrsätze der christlichen Kirchen, die sogenannten Glaubenswahrheiten (wie die „Dreieinigkeit“, die Verwandlung von Wein und Brot in den Leib Christi u. a. m.), die angeblich „übernatürlichen“, „geoffenbarten“ Charakter tragen. Der gewachsene Einfluß des religiösen Sozialismus in der SPD kommt auch darin zum Ausdruck, daß diese Auffassung ihren Niederschlag im Entwurf des Grundsatzprogramms gefunden

<sup>12</sup> Ebenda

hat. Dort heißt es: „Der demokratische Sozialismus macht keine Aussagen über letzte Wahrheiten. Darin zeigt sich nicht Verständnislosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber den Weltanschauungen oder religiösen Wahrheiten, sondern die Achtung vor den Glaubensentscheidungen der Menschen, über deren Inhalt Beschlüsse zu fassen weder einer politischen Partei noch dem Staat ein Recht zusteht.“<sup>13</sup>

Die weltanschauliche Neutralität wie sie von Carlo Schmid, Willi Eichler und vielen anderen für die westdeutsche Sozialdemokratie verkündet worden ist, hat also die Festlegung auf die dogmatischen Lehrsätze der Theologie, der Religion zum Inhalt, ihre Anerkennung als „göttliche Offenbarung“. Damit wird eine eindeutig reaktionäre Entscheidung in den Fragen der Weltanschauung, insbesondere in der Frage der Erkennbarkeit der Welt und ihrer Gesetzmäßigkeiten abgegeben, die über den Agnostizismus des alten neukantianischen Revisionismus weit hinausgeht. Es ist die Rückkehr zur mittelalterlichen Forderung der Unterwerfung von Wissenschaft und Philosophie unter die Theologie. Darin kommt nicht nur zum Ausdruck, daß die religiösen Sozialisten die Agentur des reaktionären Klerikalismus in der Arbeiterbewegung sind, sondern hier offenbart sich auch ihre Unfähigkeit zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Während die Praxis der marxistischen Partei auf der Theorie des dialektischen Materialismus beruht und keine ewigen, endgültigen und absoluten Schranken der Erkenntnis anerkannt werden, wird in den philosophischen Anschauungen des religiösen Sozialismus die freiwillige Preisgabe der wissenschaftlichen Erkenntnis gepredigt.

Die Theoretiker des religiösen Sozialismus begnügen sich nicht damit, eine religiös-idealistische Erkenntnistheorie in die Arbeiterbewegung einzuschmuggeln, sie konzentrieren zugleich ihre besondere Aufmerksamkeit auf die theologische Verfälschung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit.

Bekanntlich bezeichnen die rechtssozialistischen Theoretiker ihre arbeiterfeindlichen und antisozialistischen Theorien als demokratischen oder freiheitlichen Sozialismus, um ihren Gegensatz zum Marxismus-Leninismus zu betonen. Die religiösen Sozialisten bilden die einflußreichste Strömung innerhalb dieser Theorien, die gegenwärtig auf alle anderen Anschauungen entscheidenden Einfluß ausübt. In konsequenter Einhaltung ihres mystischen Ausgangspunktes lehnen sie jede wissenschaftliche Begründung des Sozialismus als angeblich unfreiheitlich ab. So erklärt Eduard Heimann direkt: „Der Sozialismus ist entweder wissenschaftlich oder freiheitlich; er kann nicht beides sein.“<sup>14</sup> Halten wir zuerst einmal fest, daß den westdeutschen Arbeitern heute als Ersatz für den Marxismus eine Theorie angeboten wird, die sich selbst nachdrücklich als unwissenschaftlich bezeichnet.

Aber wie realisiert sich in diesem Falle die Freiheit für die Theorie des religiösen Sozialismus? In welchem Verhältnis steht sie zur Notwendigkeit?

Für den religiösen Sozialismus stellt sich die Freiheit als etwas Mystisches, vom Menschen nicht Vorherzusehendes dar. „Was in der formalen Ausdrucksweise Freiheit in dem Sinne von Unvorhersagbarkeit heißt, ist in der christlichen Erfahrung ‚Wiedergeburt‘. Das Selbst transzendiert sich, verneint das frühere Selbst und setzt eine ‚neue Geburt‘, einen neuen Beginn auf einer höheren Ebene

<sup>13</sup> Vorwärts vom 2. 5. 1958/No. 18

<sup>14</sup> Eduard Heimann: Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. S. 180



des Lebens, die ‚Regeneration‘, die Erneuerung des Selbst, die entweder in weit- hin sichtbarer oder in unauffälliger Form geschehen mag, aber jedenfalls aus den früheren Bedingungen nicht verstehbar ist und einen neuen Weg zum Handeln möglich macht, weil sie selbst eine neue Schöpfung darstellt. Die Wiedergeburt des Menschen ist daher das Werk der göttlichen Liebe, unverdient von dem ge- fallenen Menschen, geheimnisvoll wie das Wehen des Wunders, unvorhergesagt und unvorhersagbar.“<sup>15</sup>

In dieser Aussage zeigt sich die ganze Hilflosigkeit der theologischen Geschichts- auffassung, ihre völlige Unfähigkeit, mit dem Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit fertigzuwerden. Das ist nicht weiter verwunderlich, da die religiöse Weltanschauung der konzentrierte ideologische Ausdruck der Ohnmacht des Menschen gegenüber den gesellschaftlichen Mächten ist. Gott selbst soll nach dieser Theorie die Welt in völliger Freiheit geschaffen haben. Diese Welt wiederum ist bestimmten Gesetzen unterworfen, die jedoch gegen- über der „Freiheit Gottes“ sekundären Charakter tragen. Die Menschen selbst haben – da sie nicht allmächtig sind – nur eine beschränkte Freiheit. Sie können sich aber unter bestimmten Bedingungen in eine neue „Seinsebene“ transzen- dieren. Die Freiheit des Menschen ist etwas Unselbständiges und soll sich sogar nur darin bewähren, daß der Mensch Gott diese Freiheit zurückschenkt.<sup>16</sup> Die Freiheitstheorie des religiösen Sozialismus offenbart damit ihren zutiefst reak- tionären, gegen die wirkliche Freiheit der werktätigen Massen gerichteten Cha- rakter. Sie wird nicht im revolutionären Befreiungskampf erworben, sie beruht nicht auf der Aneignung und bewußten Beherrschung der Natur- und der gesell- schaftlichen Mächte, sondern sie ist etwas dem Menschen Fremdes, etwas Un- abhängiges und – was besonders wichtig ist – etwas Unverdientes, eine Gnade. Ihr einziger Zweck ist daher die systematische Zerstörung des Selbstbewußtseins der Arbeiterklasse, des Selbstbewußtseins der Volksmassen, die die wirklichen Schöpfer der Geschichte sind.

In der Freiheitstheorie des religiösen Sozialismus wird zugleich die Notwendig- keit des Sozialismus geleugnet. Dementsprechend heißt es auch im Entwurf des Grundsatzprogramms: „Das Bild vom Menschen und von der menschlichen Ge- meinschaft, das den demokratischen Sozialisten inspiriert, ist unvereinbar mit dem Schicksalsglauben an die Unvermeidlichkeit bestimmter Entwicklungen im Geschichtsverlauf. Die Geschichte zeigt sich als das Werk verantwortlicher Men- schen – zum Guten und zum Bösen. Die kompliziert gewordene Welt der Politik und Wirtschaft läßt sich entwirren, die Menschen können über ihre Umwelt- bedingungen und sich selber besser informiert werden, die Gefahren für die Frei- heit lassen sich zeigen und überwinden.“<sup>17</sup>

Die Geschichte soll also kein einheitlicher Prozeß sein, nicht der Charakter der Produktivkräfte und der ihnen entsprechenden Gesetzmäßigkeiten soll das Verhalten der Menschen bestimmen. Die Gesetze sollen sich vielmehr in Abhängig- keit davon bilden, ob die Menschen gut oder böse handeln. Folglich sind Gut und Böse der gesellschaftlichen Entwicklung und der Existenz der Gesellschaft überhaupt vorgegebene Ideen, Werte. Die Menschen sind daher an diese Prin-

<sup>15</sup> Ebenda: S. 220

<sup>16</sup> Theodor Steinbüchel: Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen. Frankfurt/M. 1949. S. 265

<sup>17</sup> Vorwärts vom 2. 5. 1958/No. 18

zipien ständig gebunden und können ihnen nicht entrinnen. Die „freien“ Entscheidungen der Menschen reduzieren sich in diesem Geschichtsbild damit auf das Minimum von zwei möglichen Handlungen innerhalb eines gegebenen, endlichen Rahmens. Aber wenn es nur eine endliche Zahl von Möglichkeiten gibt, so bedeutet das, daß die Freiheit beschränkt ist und zwar für dauernd, während sich für die marxistisch-leninistische Philosophie immer neue Perspektiven bei der Beherrschung der objektiven Gesetze von Natur und Gesellschaft ergeben, immer wieder historische Schranken, die eine Generation, eine Epoche, eine Entwicklungsetappe behindert haben, durchbrochen werden, um zu neuen Bereichen der praktischen Tätigkeit und der theoretischen Erkenntnis vorzustoßen und damit die Freiheit der Gesellschaft und ihrer Mitglieder zu vergrößern. Das Geschichtsbild des religiösen Sozialismus ist daher durch und durch unfreiheitlich, ist die theoretische Rechtfertigung der reformistischen Anpassung an die kapitalistische Ordnung.

Aber der religiöse Sozialismus kommt trotzdem nicht um die Tatsache herum, daß die Notwendigkeit der Errichtung des Sozialismus jetzt nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch bewiesen ist und daß die Arbeiterklasse und ihre Partei, daß die Volksmassen dabei nicht auf das „geheimnisvolle Wehen des Wunders“ gewartet haben. Als echte Theologen, die für alles eine Erklärung haben, wovon sie nichts verstehen, beantworten sie diese Frage mit der Berufung — auf die „Erbsünde“. Die Freiheit des Menschen würde gerade darin bestehen, daß er auch sündigen und gegen den göttlichen Heilsplan verstoßen könne. Dadurch komme er dann aber in den Bereich der ihn knechtenden Gesetzmäßigkeit, besitze aber wiederum die Freiheit, sich durch die Gnade Gottes über diesen Zustand zu erheben. Die „Sünde“ sei besonders groß, wenn die Menschen sich nicht auf das „Wehen des Wunders“ verlassen würden, sondern die materiellen und ideellen Voraussetzungen des Sozialismus bewußt ausnutzen.<sup>18</sup> Die Antwort des religiösen Sozialismus auf die mächtigste gesellschaftliche Bewegung der Gegenwart, die den Hauptinhalt unserer Epoche bildet, ist also der Rückzug auf den finstersten mittelalterlichen Aberglauben.

Dieser Rückzug auf die mittelalterliche Ideologie dient den Theoretikern des religiösen Sozialismus für ihre Scheinkritik am Kapitalismus, für die Begründung ihrer antikommunistischen Theorien und für die Begründung ihres eigenen Gesellschaftsbildes. Wie wir sehen, verstehen sie es nicht schlecht, aus diesem Rückzug Kapital zu schlagen.

## V

Kapitalismus-Kritik und antikommunistische Theorien hängen beim religiösen Sozialismus außerordentlich eng zusammen. Als „Sozialisten“ können sie die Kritik des Kapitalismus nicht vermeiden; ihr eigentliches Ziel aber ist der Antikommunismus. Um ihre Kritik des Kapitalismus in seine Apologie und den Antikommunismus als notwendiges Attribut eines echten Sozialisten darstellen zu können, haben sie die Theorie der Industriegesellschaft ausgearbeitet, unter der die kapitalistische und die sozialistische Gesellschaftsordnung zusammengefaßt werden. Beide sollen auf der von der Religion autonomen Vernunft beruhen und

<sup>18</sup> Eduard Heimann: Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. S. 80–84, 214 bis 225

haben deshalb die Gesellschaft gespalten.<sup>19</sup> Da aber die sozialistische Gesellschaftsformation Wissenschaft und Technik in den Dienst der Volksmassen stellt, die unaufhaltsame Entwicklung der Produktivkräfte garantiert und den gesellschaftlichen Charakter der Produktivkräfte durch die Errichtung des gesellschaftlichen sozialistischen Eigentums an den Produktionsmitteln anerkennt, muß sie – nach der Theorie des religiösen Sozialismus – selbstverständlich die Widersprüche dieser „Industriegesellschaft“ auf ihren Gipfelpunkt treiben.

Dabei wird von den religiösen Sozialisten behauptet, daß die Theorie der Industriegesellschaft die Theorie des Klassenkampfes ablösen müsse. So heißt es in den Anfang 1957 veröffentlichten Thesen „Christentum und Sozialismus“, die auf einer internationalen Tagung religiöser Sozialisten in Bentvelde (Holland) angenommen wurde (Gerhard Weisser war übrigens einer der deutschen Vertreter): „Diese Situation verpflichtet den Sozialisten, solche Mittel der Neugestaltung der Gesellschaft zu wählen, die den Gefahren aus dem Wesen der Industriegesellschaft und nicht nur den Gefahren aus der jeweiligen Ordnung dieser Industriegesellschaft entgegenwirken. *Er muß radikaler als bisher denken.* (Hervorhebung des Verf.) Die Hypothese, daß alle bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen war, ist nicht mehr fruchtbar genug, um uns die Gefahren und Chancen unserer Epoche der ständig zunehmenden Organisation der Beziehungen zwischen den Menschen im Kern verständlich zu machen.“<sup>20</sup> In völliger Übereinstimmung mit dieser Theorie erklärte Waldemar von Knoeringen auf dem Stuttgarter Parteitag der SPD: „Im kommunistischen System ist die ökonomisch-technische Entwicklung zum Dogma erhoben. Es erschöpft sich in einer Vergottung des technischen Fortschritts und der politischen Macht. ... Die kapitalistische Entwicklung birgt ähnliche Elemente in sich. ... Der Mensch bleibt trotz moderner Wissenschaft und Technik Objekt über ihm wirkender Kräfte. Seine Selbstentfremdung wird durch die Mittel des technischen Fortschritts nur verstärkt. Die damit fortschreitende Entwürdigung des Menschen wäre die zwangsläufige Folge. Im Bolschewismus ist der Mensch zum bloßen Objekt gemacht worden; im Kapitalismus ist er auf dem Wege, es unbewußt zu werden.“<sup>21</sup>

Die größere Radikalität des Denkens, die hier verkündet wird, besteht darin, daß die Antagonismen der kapitalistischen Produktionsweise als Eigenschaft der Technik und der Wissenschaft ausgegeben werden und die Notwendigkeit des Kampfes gegen die kapitalistische Ordnung nachdrücklich verneint wird. Gewiß, viele Theoretiker des religiösen Sozialismus kritisieren auf dieser Grundlage die Allmacht der Monopole, die Bürokratisierung des gesellschaftlichen Lebens im Kapitalismus, die Meinungsfabriken in Presse, Rundfunk, Fernsehen und Film usw. Aber das alles wird nicht als Produkt des Imperialismus erfaßt, sondern als selbständige Größe. Es bleibt in diesem Falle nur übrig, ein liberalistisch verstandenes kapitalistisches Eigentum diesen Erscheinungen entgegenzustellen, also zu behaupten, daß der Kapitalismus nur durch den Kapitalismus geheilt werden könnte.

Aber der eigentliche Kern der Theorie der Industriegesellschaft, ihr eigentlicher Klasseninhalt ist und bleibt der rabiate Antikommunismus. Das geht aus

<sup>19</sup> Ebenda: S. 1–8

<sup>20</sup> Die Neue Gesellschaft. Heft 2/1957. S. 157

<sup>21</sup> Vorwärts vom 30. 5. 1958/No. 22



solchen absurden Behauptungen hervor, daß die Menschen im Sozialismus bewußt zu Objekten gemacht werden, d. h. dort, wo sie ihre eigenen Angelegenheiten bewußt regeln, während der Kapitalismus die gleiche Tendenz wesentlich schwächer zum Ausdruck bringen würde. Also Befreiung von der Ausbeutung bedeutet bewußte Verwandlung des Menschen in ein Objekt, die steigende Teilnahme der Massen an der Lenkung der Gesellschaft, die Hebung des kulturellen Niveaus, die stürmische Entwicklung der Wissenschaft, das Vordringen in den Weltraum usw. sollen ebenfalls keinen anderen Sinn haben. Aber die Ausbeutung der Arbeiter, die Allmacht der Monopole, Militarismus, Krisen, Atomkriegsrüstung, Vorbereitung eines neuen Weltkrieges, Kulturverfall usw. sollen diese Tendenzen nur unbewußt zum Ausdruck bringen. Antisozialismus ist also das letzte Wort des religiösen Sozialismus und die angebliche Kapitalismus-Kritik ist dem Wesen der Sache nach seine Verherrlichung mit einigen — wegen der Arbeiterklasse — unvermeidlichen kritischen Randbemerkungen.

Dieser apologetische Charakter des religiösen Sozialismus offenbart sich insbesondere in seinem positiven Gesellschaftsbild. Waldemar von Knoeringen forderte in seinem Referat die Umwandlung des Menschen von einem Objekt zu einem Subjekt.<sup>22</sup> Wie soll diese Umwandlung aussehen? Welche Perspektiven geben ihr die Theoretiker des religiösen Sozialismus selbst?

Die Theoretiker des religiösen Sozialismus verkünden zuerst einmal, daß auch die „sozialistische“ Ordnung, die sie anstreben, ständig von Gefahren bedroht sei. Als Begründung nehmen sie wiederum die „Erbsünde“. Wir sehen also, daß sie nicht fähig sind, ohne diese mystische Krücke auch nur einen Schritt zu gehen. So schreibt der evangelische Theologe und religiöse Sozialist Hans Lutz, der sich übrigens an anderer Stelle nachdrücklich auf die Naturrechtslehre Thomas von Aquinos beruft<sup>23</sup>: „Jede Eigentumsordnung birgt Gefahren für die Menschwerdung des Menschen in sich. ... Sie kann in beiden (Kapitalismus und Sozialismus. — D. Verf.) vernichtet werden. Sozialisten haben *beiden* kritisch gegenüberzustehen. Die Freiheit des Menschen, die ein Fundament seiner Menschwerdung ist, kann, je nach den Umständen, besser gewahrt sein in einer Kollektiveigentumsordnung mit eingebauten individuellen Sicherungen oder in einer Privateigentumsordnung mit sozialen Sicherungen.“<sup>24</sup> Unter Berufung auf die soziologischen Theorien des religiösen Sozialismus erklärte Ulrich Lohmar, Chefredakteur des theoretischen Organes der SPD, ein Jahr später: „Eine sozialistische Gesellschaft kann ... nicht durch einen formalen Eigentumswechsel bewirkt werden ... Der Eigentumsfrage kommt daher im Ordnungsbild der freiheitlichen Sozialisten nicht mehr die beherrschende Stellung zu wie in früheren Zeiten.“<sup>25</sup> Und etwas weiter heißt es: „Im Interesse einer Leistungssteigerung wird es dabei vor allem wichtig sein, dem Arbeitnehmer mehr Verantwortung an seinem Arbeitsplatz einzuräumen als bisher und ihm eine neue Beziehung zum Ganzen des Betriebes zu ermöglichen. Der unternehmerischen Leistung wird durch die Beibehaltung des Privateigentums und der Privatinitiative ... und durch die Erhaltung

<sup>22</sup> Ebenda

<sup>23</sup> Hans Lutz: Über die christlichen Soziallehren. In: Gewerkschaftliche Monatshefte. Heft 7/1955. S. 416

<sup>24</sup> Hat der Sozialismus eine Zukunft? In: Gewerkschaftliche Monatshefte. Heft 3/1955. S. 159

<sup>25</sup> Zur Wirtschaftsordnung eines freiheitlichen Sozialismus. In: Gewerkschaftliche Monatshefte. Heft 7/1956. S. 402

markt- und konkurrenzwirtschaftlicher Formen ausreichender Spielraum verbleiben.“<sup>26</sup> Nicht anders äußerte sich Heinrich Deist auf dem Stuttgarter Parteitag der SPD: „Für eine Partei, die bei Millionen kleiner und mittlerer Unternehmungen das Privateigentum an den Produktionsmitteln anerkennt, in der gewichtige Teile . . . privates und wirtschaftliches Eigentum der Arbeitnehmer anstreben, für eine solche Partei kann die Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln nicht mehr zentrale Forderung und Angelpunkt ihres wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Programms sein.“<sup>27</sup> Und weiter versteigt sich Deist bis zur Ablehnung der Enteignung der Monopole, liquidiert er diese Forderung der westdeutschen Arbeiter und gesteht nur für den Ausnahmefall eine Überführung in Gemeineigentum (selbstverständlich gegen Entschädigung zu), wobei er sich weigert, irgendeine programmatische Festlegung auf einen bestimmten Wirtschaftszweig (z. B. die Montanindustrie) zu treffen.<sup>28</sup>

Diese Aufführung der verschiedensten Äußerungen über dieses Gebiet dürfte genügen. Unter der Behauptung, die Eigentumsfrage sei für den modernen Sozialismus nicht mehr interessant, wird für das kapitalistische Eigentum einschließlich des Monopol- und Finanzkapitals Stellung genommen. Die Theorie von der Notwendigkeit der Errichtung des gesellschaftlichen sozialistischen Eigentums wird ersetzt durch die Theorie vom „Volkskapitalismus“, vom „Miteigentum“, wobei die Arbeiter zu verstärkter „Leistungssteigerung“, also zu freiwilliger Preisgabe an die steigende Ausbeutung aufgefordert werden. Der ganze Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise mit seinen blind wirkenden ökonomischen Gesetzen, mit der Profitgier des Kapitals sollen angeblich im Interesse der Arbeiter, der werktätigen Massen erhalten bleiben. Der religiöse Sozialismus entpuppt sich damit als Bourgeoisozialismus vulgärster Art, für den jede neue Maßnahme der Ausbeutung und Unterdrückung der Arbeiter von den Kapitalisten immer nur im Interesse der Arbeiter durchgeführt wird.<sup>29</sup> Die soziologische Theorie des religiösen Sozialismus dient daher *erstens* dazu, den Willen der Arbeiter Westdeutschlands zur Brechung der Macht der Monopole, zur Schaffung der Grundlagen einer demokratischen und sozialistischen Umwälzung in Westdeutschland zu liquidieren. Sie hat *zweitens* die Aufgabe, die antimonopolistischen, demokratischen Neigungen der Bauernschaft, der städtischen Mittelschichten und bestimmter Teile der Bourgeoisie aufzufangen, zu verhindern, daß sie unter der Führung der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei gemeinsam in der Nationalen Front des Demokratischen Deutschlands kämpfen. Und sie hat *drittens* den Zweck, die konterrevolutionären und aggressiven Absichten der westdeutschen und amerikanischen Monopolisten und Militaristen gegenüber der Deutschen Demokratischen Republik, gegenüber den Ländern des sozialistischen Lagers zu rechtfertigen und zu unterstützen.

Die Theoretiker des religiösen Sozialismus begnügen sich aber gegenwärtig nicht mit der Verherrlichung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, sondern bejahen auch den reaktionären Westzonenstaat. So wird er im Entwurf des Grundsatzensprogramms nachdrücklich zu einem Grundwert (der also außergeschichtlichen

<sup>26</sup> Ebenda: S. 406

<sup>27</sup> Vorwärts vom 23. 5. 1958/No. 21

<sup>28</sup> Ebenda

<sup>29</sup> Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Moskau 1950. Band I. S. 50

Charakter trägt) erklärt, und es heißt dort von ihrem Staatsideal: „Das Ethos des Kulturstaates wurzelt in der Anerkennung der unmeßbaren Werte der menschlichen Person und in der Idee der Mitmenschlichkeit. Es entspricht in wechselseitiger Wirkung dem Ethos einer Gesellschaft aus freien, gleichberechtigten, gleichwertigen und sich selber gehörenden Menschen, die sich in ihrer unterschiedlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit sinnvoll zu einem sittlichen Ganzen ordnen. Der Kulturstaat ist sozialistischer Staat.“<sup>30</sup> Zwar wird darauf hingewiesen, daß zwischen Verfassungsurkunde und Verfassungswirklichkeit in Westdeutschland ein Widerspruch klappe, aber zugleich wird diese imperialistische Staatsmacht, dieses Produkt der Spaltung Deutschlands als einzige Grundlage für jede „sozialistische“ Tätigkeit anerkannt, wenn es heißt: „Daß die politischen Fragen von der Mehrheit entschieden werden können, beruht darauf, daß die für die staatliche Gemeinschaft unabdingbaren Grundwerte in der Verfassung garantiert und damit einer Abstimmung entzogen sind.“<sup>31</sup> Und Ulrich Lohmar verstieg sich sogar zu der Erklärung, „daß der demokratische Sozialist das Wechselspiel von Regierung und Opposition zu bejahren habe und im Falle der Machtübernahme durch Sozialisten sogar bereit sein müsse, die Mitverantwortung auch für den sogenannten ‚Klassenfeind‘ zu tragen.“<sup>32</sup>

Alle diese Erklärungen haben die klerikale Staatstheorie zum Inhalt. Das „universale Prinzip der Gemeinschaftlichkeit“ — das ist das reaktionäre klerikale Staatsideal, das Ideal der Klassenharmonie in einem faschistischen Ständestaat. Auf diesem klerikalen Prinzip und der ebenfalls klerikalen Idee der „Mitmenschlichkeit“ soll der sozialistische Kulturstaat beruhen. Das sittliche Ganze, zu dem die unterschiedliche Vielheit und Mannigfaltigkeit sinnvoll geordnet werden soll, das ist eben die kapitalistische Klassengesellschaft, aber diese Klassengesellschaft unter den Bedingungen einer klerikalmilitaristischen Diktatur, in der die Arbeiterklasse, die Organisationen der Arbeiterklasse entweder unterdrückt sind oder als gleichgeschaltete Anhängsel der reaktionärsten Kreise des Finanzkapitals und des Klerikalismus existieren dürfen. In der Praxis äußert sich diese Staatstheorie in der Unterminierung der Bewegung „Kampf dem Atomtod“, in dem Abwürgen jeder wirklichen Volksbewegung gegen den Militarismus in Westdeutschland, in der Verurteilung der schleswig-holsteinischen Metallarbeiter durch den Sozialdemokraten Nipperdey, in dem Beschluß der Bundestagsfraktion der SPD, der zum freiwilligen Eintritt in die Bundeswehr auffordert, in der „sozialen Koalition“ in Westberlin und vielen ähnlichen Maßnahmen. Unter dem Einfluß der Ideen des Klerikalismus und des religiösen Sozialismus hat die offizielle Staatstheorie der westdeutschen Sozialdemokratie in der Gegenwart daher nicht nur jeden sozialistischen Zug verloren, sie ist auch ihrem Wesen nach zu einer ausgesprochen antidemokratischen Lehre geworden, die zur Deckung der Gleichschaltungspolitik des bürgerlichen Flügels in der westdeutschen Sozialdemokratie dient.

Es bleibt nur noch die Frage, wie die sozialdemokratischen Arbeiter diese massive Offensive des religiösen Sozialismus gegen ihre Interessen aufnehmen. Die von ihm drohende Gefahr wird ihnen häufig nicht richtig bewußt, wobei von der rechten SPD- und DGB-Führung alles unternommen wird, um diese Gefahr

<sup>30</sup> Vorwärts vom 2. 5. 1958/No. 18

<sup>31</sup> Ebenda

<sup>32</sup> Berliner Stimme vom 22./2. 1958/No. 8



zu verschleiern, ihre Erkenntnis zu verhindern. Das geschieht einmal dadurch, daß diese Ideen ständig als Selbstverständlichkeit propagiert werden, daß junge Partei- und Gewerkschaftsfunktionäre zu Lehrgängen auf kirchliche Institutionen geschickt werden, andere Institutionen in den Händen der religiösen Sozialisten sind (z. B. die Akademie für Gemeinwirtschaft Hamburg) und nicht zuletzt durch die systematische Unterdrückung aller entgegengesetzten Auffassungen. Es sei hier nur an das Schicksal der Broschüre Walter Horns erinnert, in der er 1955 den reaktionären und demagogischen Charakter der klerikalen Soziallehren enthüllte. Die Broschüre mußte unter dem Druck der klerikalen Kreise zurückgezogen werden. Agartz, Pirker und Horn wurden kurz danach aus dem wirtschaftswissenschaftlichen Institut des DGB entfernt und das weitere Schicksal der Gruppe ist allgemein bekannt. Dazu kommt noch, daß die Fehler des neukantianischen Revisionismus dazu führen, daß derartige Proteste in der Regel in Halbheiten stecken bleiben. Trotzdem muß bemerkt werden, daß in der Diskussion vor den Stuttgarter Parteitag sehr kritische Stimmen gegen die klerikale Unterwanderung der SPD laut geworden sind.<sup>33</sup> Darin kommt deutlich zum Ausdruck, daß die Bäume des religiösen Sozialismus und seiner klerikalen Hintermänner nicht in den Himmel wachsen werden.

Eine wichtige Aufgabe fällt dabei den marxistisch-leninistischen Philosophen in der Deutschen Demokratischen Republik zu. Sie haben es bisher versäumt, die reaktionären theoretischen Manöver des religiösen Sozialismus und seine praktischen Konsequenzen zu entlarven. In der Praxis des Klassenkampfes in Westdeutschland, an den Erfolgen des sozialistischen und kommunistischen Aufbaus können sich die westdeutschen Arbeiter immer wieder vom arbeiterfeindlichen und antisozialistischen Charakter des religiösen Sozialismus überzeugen. Sie können sich nur vom Einfluß des religiösen Sozialismus freimachen, wenn der spontane Protest gegen den religiösen Sozialismus sich in seine bewußte Ablehnung und Liquidierung in der Arbeiterbewegung verwandelt. Die prinzipielle, marxistisch-leninistische Kritik des religiösen Sozialismus wird der Arbeiterklasse in Westdeutschland diese Aufgabe erleichtern.

<sup>33</sup> Z. B. Rolf Reventlow: SPD, Kirche und Weltanschauung. In: Vorwärts vom 7. 2. 1958/No 2

# Das Humesche Induktionsproblem und seine Lösung durch den dialektischen Materialismus

Von GOTTFRIED STIEHLER (Berlin)

Die Frage nach der Möglichkeit, trotz des beschränkten Umfangs jeder Erfahrung *allgemeingültige* Urteile über die Wirklichkeit zu fällen, ist von großem philosophischen Interesse, da durch ihre richtige Beantwortung die Einwürfe des älteren Skeptizismus sowie des modernen Positivismus widerlegt und die Sicherheit der Aussagen der Wissenschaft erkenntnistheoretisch begründet wird.

Unter den neueren Denkern hat durch die Formulierung seiner Einwände gegen die menschliche Erkenntnisfähigkeit vor allem *David Hume* großen Einfluß erlangt. Hume wurzelt in der sensualistisch-empiristischen Richtung der englischen Philosophie des 18. Jahrhunderts; zum Unterschied aber von Locke, der im allgemeinen eine materialistische Grundhaltung einnimmt, trägt bei Hume der Sensualismus ein idealistisches Gepräge. Seine Philosophie hat einen kompromißloserischen Charakter (Verhältnis Glaube — Wissenschaft), was der gesellschaftlichen Lage der damaligen englischen Bourgeoisie entsprach. Hume hat seine skeptisch-agnostizistische Position an den Kategorien Kausalität und Substanz exemplifiziert; vor allem seine Kritik des Kausalitätsbegriffes hat in der Geschichte der Philosophie eine starke Wirkung ausgeübt.

## *Das Wesen der Humeschen Fragestellung*

In der Schrift „An enquiry concerning human understanding“ (1748) führt Hume aus, daß alle Vorstellungen des Geistes in zwei Gruppen eingeteilt werden können, deren Unterscheidungsprinzip ihre verschiedene Stärke oder Lebhaftigkeit sei. Die weniger lebhaften Vorstellungen bezeichnet er als Gedanken oder Ideen (*ideas*), die lebhaften Vorstellungen hingegen nennt er Eindrücke (*impressions*) und versteht darunter vor allem Sinnesempfindungen und Gemütsregungen. Den ganzen Inhalt des Denkens faßt Hume als Abbild der sinnlichen Empfindungen auf; die Ideen sind nichts anderes als schwache, abgeblaßte Sinnesindrücke.

Man erkennt hieran die Schule des englischen Empirismus-Sensulismus, dessen grundlegender Mangel gerade darin bestand, daß er das eigentliche Wesen des begrifflichen Erkennens herausarbeiten verfehlt hatte. Da er die Erkenntnistheorie einseitig auf die Betonung der Rolle der sinnlichen Wahrnehmungen orientierte, implizierte sein Standpunkt eine Unterschätzung der rationalen Erkenntnis, die dann Hume zu seinen agnostizistischen Einwürfen gegen die Gültigkeit von Universalurteilen führte.

Hume schränkte nämlich das menschliche Denken allein auf die Funktion des Umstellens und Mischens der durch die Sinnesempfindungen gelieferten Daten

ein. Alle unsere Gedanken, erklärte er, lassen sich auf Sinneseindrücke zurückführen. Er sah nicht, daß das Denken viel tiefer in das Wesen der Wirklichkeit einzudringen vermag als die Sinneswahrnehmung, daß es auf das Allgemeine, Notwendige, Wesentliche geht, während die Sinneswahrnehmung nur das Einzelne, Zufällige, das Erscheinungsbild festzuhalten vermag.

In Humes weiteren Untersuchungen findet sich dann der Hinweis, daß die Objekte des menschlichen Denkens und Forschens allgemein in zwei Klassen eingeteilt werden können, nämlich 1. in Beziehungen von Ideen und 2. in Tatsachen. Zur ersten Klasse rechnete er die Mathematik, da sie Zahlen und Figuren zum Ausdruck bringe, die intuitiv gewonnen werden und daher demonstrative Gewißheit besitzen. Die Sätze der Mathematik beziehen sich nach Humes Auffassung nicht auf etwas Wirkliches, sondern sie enthalten nur *mögliche* Beziehungen. „Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid demonstrierten Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten.“<sup>1</sup> Wir stellen also bei Hume die gleiche Verknennung des empirischen Ursprungs der Mathematik fest, wie sie sich auch bei Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant u. a. zeigte. Der weitgehend axiomatische Charakter der damaligen Mathematik — insbesondere der Geometrie — ließ sie als das Muster einer demonstrativen Wissenschaft erscheinen und verführte zu der Annahme, sie sei ein Erzeugnis des „reinen“ Denkens und eben dadurch in ihren Feststellungen völlig sichergestellt.

Hume grenzt nun von der Mathematik den zweiten Gegenstand der menschlichen Vernunft, die Tatsachen, mit dem Hinweis ab, daß sie keinesfalls die gleiche Gewißheit wie die Mathematik erlangen können und daß deshalb unsere Überzeugung von ihrer Wahrheit durchaus nicht so fest sei wie bei jener. In diesem Zusammenhang erklärt es Hume für ein der Nachforschung würdiges Unternehmen, zu ermitteln, welches der Ursprung und der Grad der Gewißheit sei, die wir mit einer Tatsache über ihre unmittelbare sinnliche Erfahrung hinaus zu verbinden pflegen (z. B. unsere Überzeugung, daß morgen geradeso wie stets bisher die Sonne wieder aufgehen werde). Zur Klärung dieses, seines eigentlichen Problems, geht er von der Bemerkung aus, daß sich alle unsere Schlüsse über Tatsachen auf das Kausalitätsverhältnis gründen. So werden wir, wenn wir plötzlich eine starke Wärme verspüren, schließen, daß irgendwo in der Nähe sich ein Feuer oder eine andere Wärmequelle befinden müsse. Um den Erkenntniswert von Aussagen über Tatsachen einsichtig zu machen, kommt es also darauf an, zu klären, wie wir zu der Kenntnis von Ursache und Wirkung gelangen. Die Kenntnis dieser Beziehung nun, argumentiert Hume im Geiste des Empirismus, kann in keinem Fall durch Schlüsse a priori, sondern nur aus der Erfahrung gewonnen werden. Nur durch Erfahrung können wir wissen, welche Wirkung diese oder jene Ursache zu haben pflegt. Dabei sind wir aber nach Humes Ansicht nicht in der Lage, tiefer in das Wesen der Realität einzudringen als bis zu der Feststellung der Koexistenz oder Sukzession äußerer Erscheinungen. Man sieht hieran deutlich, wie bei Hume die menschliche Erkenntnis einseitig auf sinnliche Wahrnehmung festgelegt und die Rolle des Denkens unterschätzt wird.

Wie kommt es nun, fragt er weiter, daß wir, obgleich wir die innern geheimen Kräfte der Dinge nicht kennen, doch von gleichen Ursachen gleiche Wirkungen

<sup>1</sup> David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Herausgegeben von Raoul Richter. Leipzig o. J. S. 35



erwarten? Woher wir die Berechtigung *dazu* ableiten, das ist es, was Hume ermitteln möchte. Erfahrung gibt uns sichere Kunde immer nur über Gegenwärtiges und Vergangenes — was berechtigt uns aber dazu, sie auf künftige Zeiten und andere als unmittelbar gegenwärtige Erscheinungen auszudehnen? Hier eine innere Notwendigkeit aufzudecken, das übersteige, erklärt Hume, sein Vermögen. „Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, daß ein Körper, der aus den Wolken fällt und in jeder anderen Hinsicht dem Schnee ähnlich ist, doch wie Salz schmeckt oder sich wie Feuer anfühlt?“<sup>2</sup> Wie sich hier schon zeigt, läuft die Humesche Fragestellung ihrem eigentlichen Wesen nach auf folgendes hinaus. Es können als völlig gewiß (abgesehen von mathematischen Urteilen) nur die unmittelbar vorliegenden, durch Sinneswahrnehmung beglaubigten Tatbestände gelten. Nun tritt die Wissenschaft aber mit dem Anspruch auf, *allgemeingültige* Beziehungen zwischen den Dingen und Erscheinungen, also Gesetzmäßigkeiten aufzudecken. Dagegen macht Hume zwei Einwände geltend, nämlich 1. lassen sich gesetzmäßige Zusammenhänge seiner Meinung nach überhaupt nicht verifizieren, da die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung (auf die Hume die Erkenntnis reduziert) uns dergleichen nicht zu demonstrieren vermag, und 2. stehe uns immer nur endliches Erfahrungsmaterial zur Verfügung, und es sei nicht einzusehen, wie wir, hiervon ausgehend, allgemeingültige Schlüsse zu ziehen vermöchten. Man kann also sagen, daß das eigentliche Problem, um das es Hume ging, in der Klärung der Möglichkeit, allgemeingültige Wirklichkeitsaussagen unter den zwei Voraussetzungen a) des Ausgangs aller Erkenntnis von der sinnlichen Erfahrung, und b) des stets endlichen Umfangs des vorliegenden Faktumaterials zu fällen, bestand. Dies aber ist das sogenannte Induktionsproblem, d. h. die Frage, wie Induktion zu allgemeingültigen Resultaten führen könne. Hume meinte nun, daß es keinerlei logisches, vernunftgemäßes Verfahren gebe, das uns eine Berechtigung zur Bildung von Allgemeinurteilen darbiete. Aussagen von allgemeinem Gehalt — wie das Prinzip der Kausalität — führte er auf bloße Gewohnheit zurück und legte ihnen den Charakter von Erwartungen bei. Dies entspricht ganz seiner Unterschätzung der rationalen Stufe der Erkenntnis, die mit seinem Sensualismus eng verknüpft war. Wenn wir ständig bemerkt haben, daß eine Flamme mit Hitze verbunden ist, so seien wir gedrängt, das auch für die Zukunft rein gewohnheitsmäßig zu erwarten. Da ja der Kausalnexus gar nicht verifizierbar sei, könne es sich bei einer Annahme von Ursache-Wirkungs-Beziehungen (die Sinne zeigen uns nur Aufeinanderfolge von Erscheinungen, keine notwendige Verknüpfung zwischen ihnen) um nichts weiter als um eine solche bloße Erwartung handeln. „Ja, diese Hypothese“, schreibt er, „scheint die einzige zu sein, welche das schwierige Problem erklärt, warum wir aus tausend Fällen etwas ableiten, das wir aus einem Falle, der in keiner Hinsicht von jenen abweicht, abzuleiten nicht in der Lage waren.“<sup>3</sup> Die Vernunft sei eines solchen verschiedenen Verfahrens nicht fähig. Deshalb seien alle Folgerungen aus Erfahrung Wirkungen der Gewohnheit, nicht aber des vernünftigen Schließens. Die Gewohnheit wird somit von Hume zur großen Führerin des menschlichen Lebens erklärt. Wenn man in vielen Fällen gefunden hat, daß zwei Erscheinungen, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, immer miteinander verbunden auftreten, so wird man bei erneutem Anblick einer Flamme oder Schnees durch Gewohnheit

<sup>2</sup> Ebenda: S. 46

<sup>3</sup> Ebenda: S. 55

und auf Grund psychischen Zwangs dazu veranlaßt, Hitze oder Kälte zu erwarten und zu *glauben*, daß diese Erscheinungen sich einstellen werden.

Es zeigt sich also, daß nach Humes Ansicht so etwas wie eine Kausalbeziehung in der Wirklichkeit überhaupt nicht existiert; jedenfalls sind wir in keiner Weise in der Lage, sie festzustellen. Was den Sinnen sich darbietet, ist nur die Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen und diese erlaubt keinen Schluß auf ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis. Wir wissen nur, daß es eine Sukzession von Erscheinungen gibt; was sie hervorruft, das bleibt uns ewig verschlossen. Durch Erfahrung lernen wir nichts weiter als die häufige Verbindung bestimmter Gegenstände kennen, niemals aber sind wir in der Lage, so etwas wie eine Verknüpfung zwischen ihnen zu begreifen. Unsere Annahme des Vorhandenseins von Kausalbeziehungen entspringt also nach Hume lediglich dem gewohnheitsmäßigen Übergang der Einbildungskraft von dem einen Gegenstand zu seinem gewöhnlichen Begleiter: aus dieser empirischen Gegebenheit bilden wir die Idee einer notwendigen Verknüpfung.

Was also hierbei entscheidend mitwirkt, sind nach Ansicht Humes Gesetze psychischer Art, Assoziationsgesetze, die uns, auf Grund langer Gewohnheit, bei dem Auftreten der einen Erscheinung (Flamme) das Auftreten der andern (Wärme) *erwarten* lassen. Da nun das Kausalitätsgesetz als solches nicht erweislich ist, und da andererseits alle Urteile über Tatsachen sich auf dieses Gesetz gründen, so folgert Hume, daß alle Naturerkenntnis, die sich über unmittelbare Beobachtung erhebt (und erst recht jede Philosophie) kein Wissen, sondern nur *Glauben* ist. Zwar mag sie große Wahrscheinlichkeit für sich buchen können, doch kann sie niemals absolute Gewißheit in Anspruch nehmen. Hume erklärt es also, und das ist der Ertrag seiner Untersuchungen, für unmöglich, allgemeingültige Urteile empirischen Ursprungs zu formulieren und gesteht zweifelsfreie Gewißheit nur unmittelbaren Beobachtungsfakten zu. So gelangt er zu den „berühmten“ Schlußworten seines „Essay“, die folgendermaßen lauten: „Sehen wir, von diesen Prinzipien durchdrungen, die Bibliotheken durch, welche Verwüstungen müssen wir da nicht anrichten? Greifen wir irgendeinen Band heraus, etwa über Gotteslehre oder Schulmetaphysik, so sollten wir fragen: *Enthält er irgendeinen abstrakten Gedankengang über GröÙe oder Zahl?* Nein. *Enthält er irgendeinen auf Erfahrung gestützten Gedankengang über Tatsachen und Dasein?* Nein. Nun, so werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts als Blendwerk und Täuschung enthalten.“<sup>4</sup>

### *Nachwirkungen Humes*

Die Anschauungen Humes, und insbesondere gerade seine Einschränkung der Erkenntnis auf bloÙe Sinneswahrnehmung und seine Leugnung objektiver Gesetzmäßigkeiten, haben in der bürgerlichen Philosophie bis zur Gegenwart eine starke Fortwirkung gezeitigt. Vor allem in der Epoche des Imperialismus läÙt sich ein Wiederaufleben des Subjektivismus und eine Absage an die Erkenntnis allgemeiner Bestimmungen der Wirklichkeit in verschiedenen Schulen der nicht-marxistischen Philosophie feststellen. In diesem Zusammenhang muÙ allerdings angemerkt werden, daß Humes Philosophie bereits kurze Zeit nach dem Tode ihres Urhebers entschiedene Kritik durch die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie erfuhr. War der Humesche Skeptizismus auf die Verabsolutierung

<sup>4</sup> Ebenda: S. 193

des Sinnlichen, auf die Überbewertung des Besonderen und Zufälligen angelegt, so zeichnete sich im Gegensatz dazu die klassische deutsche Philosophie durch die Betonung der Rolle des Denkens und die Anerkennung der Würde des Allgemeinen aus. So erklärte Hegel von Hume, der die Notwendigkeit ganz subjektiv in der Gewohnheit sehe: „Tiefer kann man im Denken nicht herunterkommen.“<sup>5</sup> Hegel sah in Humes Philosophie eigentlich weiter nichts Bemerkenswerthes, als daß bei ihr der Ausgangspunkt der Kantischen Philosophie zu suchen sei.<sup>6</sup> Und in der Tat hat ja Kant auf seine Art versucht, mit dem Humeschen Problem fertig zu werden. Da er Hume insofern beipflichtete, daß aus der Erfahrung Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht abgeleitet werden könnten, ging er von der Annahme apriorischer Formen des menschlichen Bewußtseins aus, die die Allgemeingültigkeit der Gesetze der Erscheinungswelt, für ein „Bewußtsein überhaupt“, garantieren und konstituieren sollten. Das war indes ein falscher Weg zur Lösung der Schwierigkeiten, er war idealistisch und metaphysisch zudem; aber es ist immerhin bemerkenswert, daß Kant den Subjektivismus-Empirismus überwinden wollte und die Bedeutung des Denkens, der Begriffe herauszuarbeiten sich bemühte. Auch Fichte hat die Humesche Fragestellung zu beantworten gesucht;<sup>7</sup> allein auch er wußte nur eine idealistische Lösung anzugeben, indem er die Allgemeingültigkeit von Bestimmungen der Sphäre des Nicht-Ich als eine Setzung des Ich auffaßte. Was Hegels Philosophie angeht, so ist sie durch das Bemühen um Darstellung der Weltvernunft, d. h. des Wesentlich-Allgemeinen, das als das Ewig-Wahre der Erscheinungswelt zugrunde liegt, gekennzeichnet. Dieses Allgemeine erblickte aber auch Hegel idealistisch im Geist, im Denken der absoluten Idee, und darum hat auch er das vorliegende Problem nicht zu lösen vermocht.

In der Periode des niedergehenden Kapitalismus kam dann der Subjektivismus erneut in Mode und Humes Gedankengänge fanden bei vielen bürgerlichen Wissenschaftlern Zustimmung. Lenin hat in seiner klassischen Arbeit „Materialismus und Empiriokritizismus“ die damaligen Wortführer einer „reinen Erfahrung“, wie Mach, Avenarius, Petzold u. a. kritisiert und die philosophische Unhaltbarkeit ihrer Theorien nachgewiesen. Es entsprach im wesentlichen der Grundhaltung Humes, wenn z. B. Mach die Physik auf die Aufgabe beschränkte, den Zusammenhang der Empfindungen (Wahrnehmungen) aufzudecken. Mach sprach auch, genau wie Hume, von der *Gewöhnung*, die uns dazu führe, bestimmte Eigenschaften bestimmten Dingen zuzuordnen. Die Erkenntnistheorie des Empiriokritizismus huldigte der gleichen fehlerhaften Ansicht wie Hume, die menschliche Erkenntnis in Empfindungen aufzulösen und zu „übersehen“, daß es eine vom Menschen unabhängige, gesetzmäßig strukturierte Außenwelt gibt, deren richtiger Erkenntnis wir uns, geleitet durch das Kriterium der Praxis, in asymptotischem Progreß annähern. Es ist klar, daß eine Erkenntnistheorie wie die des Empiriokritizismus ihrem Wesen nach die Aufhebung jeder Wissenschaft proklamieren muß, da das Wesen der Wissenschaft gerade in der Erkenntnis *objektiver Gesetzmäßigkeiten* besteht.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3. Bd. Stuttgart 1928. S. 497

<sup>6</sup> Ebenda: S. 493

<sup>7</sup> Vgl. z. B. J. G. Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Berlin 1801. S. 50–55



Einen dem Wesen nach ähnlichen Standpunkt wie die „Philosophie der reinen Erfahrung“ vertritt — trotz teilweise abweichender Begründungen — der sogenannte Konventionalismus. Er stimmt mit Hume darin überein, daß er die Objektivität der Gesetze der Wissenschaft leugnet, geht aber noch über ihn hinaus, indem er die Wissenschaft für eine willkürliche Geistesschöpfung erklärt. So reduzierte H. Poincaré, einer der Wortführer dieser Richtung, die Objektivität auf die „Beziehungen zwischen den Empfindungen“ und versicherte, „es wäre vergeblich, sie in den Dingen selbst, ganz ohne Beziehung zueinander, suchen zu wollen“.<sup>8</sup> Wir erkennen hier unschwer die Grundhaltung Humes wieder, der sich weigerte, der Wissenschaft mehr zuzubilligen als die Registrierung von Sinneseindrücken.

Einflüsse der Philosophie Humes finden wir insbesondere in den Anschauungen des modernen Neopositivismus; beiden ist im Grunde die negierende Einstellung zum Geiste wahrer Wissenschaft gemeinsam, wobei man freilich Hume noch im bestimmten Umfang Tendenzen des Suchens zubilligen kann, während bei seinen modernen Nachtretern die durch die gesellschaftlichen Bedingungen des Imperialismus genährte prinzipielle Feindschaft gegen den wissenschaftlichen Materialismus bestimmend wird. Der Neopositivismus ist, wie A. Schaff bemerkt<sup>9</sup>, die Fortsetzung sowohl des Empiriokritizismus als auch des Konventionalismus und des Pragmatismus, wobei sein Hauptmerkmal das Bekenntnis zum subjektiven Idealismus ist. Demgemäß bekennt er sich auch offen zu der Philosophie eines Berkeley und Hume. Die Verwandtschaft des Neopositivismus mit Hume zeigt sich deutlich, wenn wir z. B. einen Blick auf das Werk Moritz Schlicks, eines der Begründer dieser Richtung, „Allgemeine Erkenntnislehre“, werfen. Schlick gelangt hier zu der bezeichnenden Feststellung: „Der Standpunkt, auf den man durch solche Betrachtungen (über das Kausalproblem, G. St.) gelangt, ist im Grunde schon derjenige Humes gewesen. Ich glaube nicht, daß es möglich ist, wesentlich über ihn hinauszuschreiten.“<sup>10</sup> Schlick macht diese Bemerkung gelegentlich seiner Erörterung des Induktionsproblems<sup>11</sup>, das er als die Frage danach bezeichnet, auf welchem Wege das Erkennen von partikulären zu universalen Sätzen gelangt. In der Tat war die Klärung dieses Problems das eigentliche Anliegen Humes, und bemerkenswerterweise meint Schlick, daß eine über Humes Ergebnisse hinausführende Antwort nicht gegeben werden könne. „Ich glaube“, sagt er, „daß es auf die Frage nach der tatsächlichen Herkunft induktiv gewonnener Sätze nur eine Antwort gibt, daß die Philosophie sich längst in ihrem Besitz befindet, und daß es vor andern Hume ist, dem sie diesen Besitz verdankt.“<sup>12</sup>

Es handelt sich beim Induktionsproblem für Schlick — in genauer Übereinstimmung mit Hume — um die Aufdeckung psychischer Prozesse. Haben wir bei einer jeden Untersuchung eines Gegenstandes A in ihm den Gegenstand B wiedergefunden, so „erwarten“ wir, daß nun überall, wo der Begriff A Anwendung findet, auch B zur Bezeichnung desselben Gegenstandes verwendet werden darf. Es liegt hier also ein einfacher Akt der Gewöhnung vor, der seinerseits ganz

<sup>8</sup> Henri Poincaré: Der Wert der Wissenschaft. Leipzig 1906. S. 199/200

<sup>9</sup> Adam Schaff: Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit. Berlin 1954. S. 411

<sup>10</sup> Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin 1918. S. 343

<sup>11</sup> Ebenda: S. 327 ff.

<sup>12</sup> Ebenda: S. 328

und gar auf Assoziationsvorgängen beruht. Aus derartigen Überlegungen ergibt sich dann für Schlick folgerichtig, daß alle unsere Wirklichkeitserkenntnisse nur Wahrscheinlichkeitscharakter besitzen, nur Hypothesen sind. Denn es bleibt ja immer denkbar, daß wir einmal zu widersprechenden, anderslautenden Erfahrungen gelangen. Das alles sind Erwägungen, die wir in fast wörtlicher Übereinstimmung bei Hume wiederfinden können. Der Kausalsatz, der ja allen Induktionsschlüssen zugrunde liege, sei, so schließt Schlick wieder in genauem Anschluß an Hume, weder durch die Erfahrung noch durch Vernunft zu beweisen, und daraus resultiere eben die letztthinnige Unsicherheit aller Universalurteile.

Hume hatte, wie auf den vorhergehenden Seiten dargelegt wurde, die Erkenntnis — abgesehen von der Mathematik — auf unmittelbare Sinneswahrnehmung eingeschränkt und alle über die Sinnesdaten hinausgehenden allgemeinen Feststellungen für bloßen „Glauben“ erklärt. Es wurde damit der menschlichen Erkenntnis eine Grenze gezogen, ja eigentliche Erkenntnis — denn diese hat grundsätzlich allgemeinen Charakter — überhaupt bestritten. Derartige Anschauungen sind nun, wie kurz angedeutet werden sollte, in der bürgerlichen Philosophie bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben. Es gibt zwar auch unter den bürgerlichen Forschern Gegner einer solchen Versubjektivierung der Wissenschaft, doch ist der Umstand, daß diese Subjektivismen immer wieder Anhänger finden, bezeichnend genug für die labile Lage der bürgerlichen Wissenschaft in erkenntnistheoretischer Beziehung, die nur ein Ausdruck der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation der Bourgeoisie als Klasse ist.

Schließlich sei noch erwähnt, daß es auch in der Deutschen Demokratischen Republik Versuche gegeben hat, dem Humeschen Empirismus Geltung zu verschaffen, ja sogar seine Prinzipien für marxistisch auszugeben. Derartige Ansichten wurden vor einiger Zeit von Havemann und Herneck verbreitet, und es dürften die Diskussionen noch gut in Erinnerung sein, die geführt wurden, um die von dieser Seite ausgehende Revision des Marxismus zu zerschlagen. Die Anschauungen dieser Autoren finden sich dargestellt in dem Aufsatz von Waltraud Seidel-Höppner „Zur Kritik der Auffassung des Positivismus über das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften“ (DZfPh, 5/1958, S. 708 ff.), auf den hier verwiesen wird. Die von mir in dem vorliegenden Artikel vorgetragenen Überlegungen wollen als ein Teil der marxistischen Kritik an dem bei uns noch keineswegs völlig überwundenen Positivismus verstanden sein und insbesondere durch Aufzeigung der philosophiehistorischen Quelle die mangelnde Originalität dieser so modern tuenden Auffassungen nachweisen.

### *Zur Lösung des Humeschen Problems*

Wenn wir uns nun um eine Antwort auf die dargelegte Fragestellung bemühen wollen, so sind offenbar zwei Argumente Humes zu entkräften, nämlich erstens die Behauptung, daß Beziehungen wie die von Ursache und Wirkung sich in der Realität gar nicht nachweisen ließen, da unsere Erkenntnis auf Sinneswahrnehmung eingeschränkt sei, welche uns eine notwendige Verknüpfung zwischen den Erscheinungen nicht zu demonstrieren vermöge. Das zweite Argument Humes hatte das sogenannte Induktionsproblem im engeren Sinne zum Inhalt; es behauptete, es gebe keinerlei Beweis für die Rechtmäßigkeit des Verfahrens, wonach von einer endlichen Zahl von Fällen auf *alle* Fälle geschlossen, d. h. aus einem Partikularurteil ein Universalurteil wird.

Die Grundlage für die richtige Beantwortung dieser Einwürfe Humes finden wir in den Werken der Klassiker des Marxismus-Leninismus, aus denen ich einige in unserem Zusammenhang interessierende Äußerungen anführen möchte. Als wichtigsten Hinweis haben wir die Betonung der entscheidenden Rolle der Praxis als Wahrheitskriterium anzusehen. Die Bedeutung der Praxis hob Engels in „Ludwig Feuerbach“ hervor, wo er als die „schlagendste Widerlegung“ des Humeschen und Kantschen Agnostizismus „die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie“ bezeichnete.<sup>13</sup> Mit dem Problem der Induktion und dem Humeschen Skeptizismus befaßte sich Engels auch in der „Dialektik der Natur“. Er betont, daß Induktion und Deduktion eng zusammengehören, sich gegenseitig ergänzen und daß man keine Wissenschaft allein auf Induktion aufbauen kann. „Induktion kann nie beweisen, daß es nicht einmal ein Säugetier geben wird ohne Milchdrüsen.“<sup>14</sup> Beobachtung allein, sagt Engels, kann die Notwendigkeit nie genügend beweisen. „Aber der Beweis der Notwendigkeit liegt in der menschlichen Tätigkeit, im Experiment, in der Arbeit: Wenn ich das post hoc *machen* kann, wird es identisch mit dem *propter hoc*.“<sup>15</sup> Auch die Vorstellung der Kausalität gründete Engels auf die Tätigkeit des Menschen. „Die regelmäßige Aufeinanderfolge gewisser Naturphänome allein kann zwar die Vorstellung der Kausalität erzeugen: die Wärme und das Licht, die mit der Sonne kommen; aber hierin liegt kein Beweis, und sofern hätte der Humesche Skeptizismus recht, zu sagen, daß das regelmäßige post hoc nie ein propter hoc begründen könne. Aber die Tätigkeit des Menschen *macht die Probe* auf die Kausalität. Wenn wir mit einem Brennspiegel die Sonnenstrahlen ebenso in einen Fokus konzentrieren und wirksam machen wie die des gewöhnlichen Feuers, so beweisen wir dadurch, daß die Wärme von der Sonne kommt.“<sup>16</sup> Ganz in diesem Sinne äußerte sich auch Lenin über die Herkunft der logischen Figuren: „... die praktische Tätigkeit des Menschen mußte milliardenmale das Bewußtsein des Menschen zur Wiederholung der verschiedenen logischen Figuren führen, damit diese Figuren die Bedeutung von *Axiomen* erhalten konnten.“<sup>12</sup> Schließlich sei noch eine in unserem Zusammenhang wichtige Bemerkung Lenins aus dem gleichen Werk notiert, die auf das Wesen der Kategorien Bezug nimmt: „Objektivismus: die Kategorien des Denkens sind nicht Hilfsmittel des Menschen, sondern der Ausdruck der Gesetzmäßigkeit sowohl der Natur als des Menschen...“<sup>18</sup>

Von diesen Hinweisen der Klassiker des Marxismus-Leninismus ausgehend wollen wir uns nun zunächst einer kurzen Erörterung des ersten Humeschen Arguments zuwenden. Wir legen uns dabei die Frage vor, wie die Menschen zu der Feststellung gelangen, daß in der Realität solche „abstrakten“, „unsinnlichen“ Beziehungen wie die durch den Kausalitätsbegriff ausgedrückten gelten, gemäß welchen das Auftreten einer bestimmten Erscheinung durch eine andere notwendig bewirkt wird. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir davon ausgehen, daß die menschliche Erkenntnis durch das Zusammenwirken von sinnlicher Wahr-

<sup>13</sup> F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Berlin 1946. S. 18

<sup>14</sup> F. Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 241

<sup>15</sup> Ebenda S. 244

<sup>16</sup> Ebenda: S. 244/245

<sup>17</sup> W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß. Berlin 1949. S. 110

<sup>18</sup> Ebenda: S. 7



nehmung und begrifflichem, verallgemeinerndem Denken zustande kommt. Die Erkenntnis nimmt ihren Ausgang — und insofern hatte Hume recht — bei der Sinneswahrnehmung, allein sie ist hierauf nicht beschränkt. Der Behauptung von dem Wirken des Gesetzes der Kausalität liegt ein ungeheures empirisches Material zugrunde, das die Menschen im Verlauf ihrer gesamten historisch-gesellschaftlichen Praxis erwarben und dessen denkend-verallgemeinernde Durchdringung eben ihre Fixierung in der Form dieses Gesetzes erlangte, das seinerseits wieder milliardenfach durch die Praxis bestätigt wurde. Historisch gesehen haben die Menschen natürlich zuerst die Sukzession je zweier Erscheinungen — z. B. von Feuer und Wärme — *wahrgenommen*. Die Menschen registrierten in ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit eine Unzahl ähnlicher Fälle, in denen immer wiederkehrend die eine Erscheinung notwendig auf die andere folgte. Nichts lag dann näher als der Gedanke, daß zwischen diesen Erscheinungen eine innere Verknüpfung walten müsse, von deren Vorhandensein sich die Menschen durch praktische Tätigkeit, also z. B. durch den Gebrauch des Feuers zum Wärmen, Kochen usf. ständig neu überzeugten. Erkenntnistheoretisch gesehen handelt es sich darum, daß das Faktenmaterial der sinnlichen Wahrnehmung mittels Verallgemeinerns und Abstrahierens in die Form des Begriffes überführt wurde und so eine innere Beziehung, die sich freilich als solche nicht empfinden oder wahrnehmen läßt, denkend erfaßt wurde.

Diese Seite der menschlichen Erkenntnis, die mit der sinnlichen eng zusammenhängt und mit ihr zusammen eigentliche Erkenntnis erst konstituiert, übersah Hume, und es übersieht sie jeder Positivismus, der menschliche Wissenschaft auf die Registrierung von Sinnestatsachen festlegen möchte. Die gesellschaftliche Praxis als Quelle und Prüfstein der Erkenntnis und die Fähigkeit des Denkens zu abstrahieren und zu verallgemeinern — das sind die Fakten, deren Unkenntnis zu der positivistischen Behauptung verführte, die Menschen könnten die Idee einer notwendigen Verknüpfung zwischen den Erscheinungen nicht verifizieren. Soviel sei in aller Kürze zu dem ersten Argument Humes bemerkt.

Nun zu dem zweiten, dem eigentlichen Induktionsproblem. Hier geht es um die Frage, wie es möglich sei, daß aus Partikularurteilen Universalurteile werden angesichts der Tatsache, daß jede Erfahrung und damit auch jeder Beweis stets endlichen Charakter hat, woraus Hume schloß, daß ein Universalurteil niemals Wahrheit, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit repräsentieren könne. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß in allen Wissenschaften, ungeachtet der Einwände positivistischer Philosophen, allgemeingültige Feststellungen, Ausdrücke von gesetzmäßigen Beziehungen formuliert werden, die in ihrem Gültigkeitsanspruch über alle gemachten Beobachtungen hinausführen und nichtsdestoweniger keinem Zweifel unterworfen sind.

Nehmen wir die berühmte Einsteinsche Formel  $E = m \cdot c^2$ ! In ihr wird eine gesetzmäßige Beziehung zwischen Energie, Masse und Lichtgeschwindigkeit ausgedrückt, deren universelle Geltung von keinem Physiker bestritten wird. Oder denken wir an eine beliebige chemische Formel, sagen wir  $\text{H}_2\text{SO}_4$ , so zweifelt niemand daran, daß, wenn Schwefelsäure auftritt, sie immer dieser Beziehung gehorchen wird — obwohl wir noch nicht alle Fälle „durchprobiert“ haben. Kurz, es gibt in allen Wissenschaften, neben einem Kreis von Fragen, die noch in der Diskussion begriffen sind, auch einen Stamm von Allgemeinurteilen, deren Geltung — zumindest in bestimmten Beziehungsbereichen — von niemand an-

gefochten wird, und die doch allesamt auf endlicher Erfahrung beruhen und also — wenn Hume recht hätte — nur als Partikularurteile formuliert werden dürften.

Es könnte nun der Einwand gemacht werden, daß das menschliche Wissen doch stets im Fluß begriffen ist und daß oft heute nicht mehr gilt, was noch gestern allgemeine Anerkennung fand. Dieser Hinweis ist allerdings von erheblicher Wichtigkeit; denn er zielt auf die Tatsache, daß die menschliche Erkenntnis stets im Prozeß des Fortschreitens von relativer zu absoluter Wahrheit begriffen ist. Auf diesen Umstand hat Lenin in dem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus“ aufmerksam gemacht; er hat aber gleichzeitig betont, daß es dabei auf die Unterscheidung zweier Fragen ankommt, nämlich 1. der, ob es eine objektive Wahrheit gibt, und 2. jener, ob die menschlichen Vorstellungen die objektive Wahrheit absolut oder nur annähernd, relativ ausdrücken. Der Materialismus steht entschieden auf dem Standpunkt der Anerkennung der objektiven Wahrheit. Das aber besagt in unserem Zusammenhang, daß geklärt werden muß, ob es *objektive* Voraussetzungen für das Fällen von Universalurteilen gibt. Eine zweite Frage ist dann die, ob dieses oder jenes Allgemeinurteil die Wirklichkeit adäquat widerspiegelt, oder ob es durch neue Erkenntnisse ergänzt oder korrigiert wird. Für Hume und seine Anhänger kann es keine objektive Wahrheit geben, die Wahrheit ist für sie nur subjektiv, ist die Summe der tatsächlich gemachten Einzelerfahrungen. Es ist offenkundig, daß man auf diesem Wege nie zu einem Universalurteil, nie zur Formulierung eines Gesetzes gelangen kann. Der dialektische Materialismus anerkennt die Relativität unseres Wissens, ohne dabei in den Fehler des Relativismus zu verfallen, zu welchem der subjektive Idealismus Humescher Prägung notwendig führen muß.

Es ist also so, daß die These von der Entwicklung unserer Erkenntnisse von der relativen zur absoluten Wahrheit hin keineswegs zu einer Negierung der Möglichkeit von Universalurteilen führt. Denn wenn, um dies an einem Beispiel zu erläutern, die Gesetze der klassischen Mechanik durch die relativistische Physik ihres vorherigen Absolutheitsanspruches entkleidet wurden, so gelten sie doch in einer begrenzten Sphäre immer noch *allgemein*, nämlich dort, wo es sich um Geschwindigkeiten handelt, die mit  $c$  verglichen klein sind. Das Problem der Allgemeingültigkeit im Sinne des Fortschreitens über das tatsächlich Beobachtete hinaus wird durch den angeführten Einwurf also nicht erledigt.

Es ist nun klar, daß wir ein Recht zum Aussprechen allgemeingültiger Sätze nur unter der Voraussetzung haben, daß es in der Wirklichkeit tatsächlich *allgemeine Beziehungen* gibt, d. h. daß die unendlich vielen Einzeldinge und Erscheinungen in bestimmten allgemeinen Zusammenhängen stehen. Solche Zusammenhänge werden in allgemeiner Form in den Kategorien ausgedrückt, aber auch alle Gesetze der Einzelwissenschaften sind ein Ausdruck davon. Die Existenz derartiger Beziehungen erklären nun Hume und die Positivisten faktisch für unerweislich, da aus dem Partikularurteil auf Grund der begrenzten menschlichen Erfahrung nie ein Universalurteil werden könne. Es kommt also darauf an, zu zeigen, daß die Menschen durch milliardenfache Erfahrung innerhalb ihrer gesellschaftlichen Praxis in einem langen historischen Prozeß absolute Gewißheit darüber erlangten, daß die Wirklichkeit von allgemeingültigen, notwendigen Beziehungen, von Gesetzmäßigkeiten beherrscht ist, welche überhaupt die objektive Grundlage für das Fällen von Allgemeinurteilen bilden.

Eine kurze Überlegung zeigt sofort, daß die Existenz der menschlichen Gesellschaft von Anbeginn an unmöglich gewesen wäre, wenn es nicht derartige objektive Gesetzmäßigkeiten mit der ihnen wesenseigenen relativen Konstanz gäbe, die die Menschen fortlaufend aufgedeckt und in ihrem praktischen Handeln berücksichtigt haben. Vom ersten Auftreten der Menschen an war ihr Dasein auf das Vorhandensein dieser äußern Gesetzmäßigkeiten gegründet. Wenn die Menschen, sagen wir, bestimmte Steine bearbeiteten, um sie als Werkzeuge zu benutzen, so hatten sie bereits, sei es auch ohne klares Bewußtsein darüber, die Erfahrung erworben, daß bestimmten Steinen unter gleichen Bedingungen *immer* bestimmte Eigenschaften anhaften, die sie zum Gebrauch als Werkzeuge geeignet machen. Wenn die Menschen Fische fingen, Tiere erlegten, so taten sie dies jedenfalls in der durch Erfahrung bewährten Annahme, daß diese, *caeteris paribus*, stets zur Ernährung tauglich seien.

Hume würde nun hier den Einwand erheben, daß eine derartige Erfahrung sich eben immer nur auf ein endliches Faktenmaterial gründe und ihr deshalb absolute Gewißheit nicht zuzusprechen sei. Aber es ist klar, daß, wenn diese Beziehungen nicht tatsächlich allgemein existierten, die menschliche Gesellschaft nicht einen Tag hätte bestehen können. Und so genügte an sich schon der Hinweis auf das Leben der Menschen, auf das Leben überhaupt, um völlig sicher zu beweisen, daß es objektive Gesetzmäßigkeiten gibt, die in gewissen weiten räumlichen und zeitlichen Bereichen gelten, und die die Voraussetzung dafür bilden, daß wir Universalurteile zu fällen berechtigt sind und uns nicht positivistisch auf Partikularaussagen zu beschränken brauchen.

Es sei in diesem Zusammenhang auch daran erinnert, daß die der lebenden organischen Materie eigene Fähigkeit der Reizbarkeit, die im Evolutionsprozeß der Organismen zu solchen Formen der Widerspiegelung wie Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung und Denken geführt hat, gleichsam als physiologische und psychische Entsprechung des Vorhandenseins dieser äußeren Gesetzmäßigkeiten angesehen werden kann. Denn das Wesen dieser Widerspiegelungsformen besteht doch in der Fähigkeit der Organismen, auf bestimmte Umweltreize *gesetzmäßig* zu reagieren. Im besonderen ist die Eigenschaft, bedingt-reflektorische Verbindungen bilden zu können, gerade eine Form der Anpassung lebender Wesen an die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Umwelt. Gäbe es solche Gesetzmäßigkeiten nicht, so könnten sich die Organismen nicht auf dem Wege über die Herstellung zeitweiliger Verbindungen auf sie einstellen, dann aber wäre tierisches und menschliches Leben nicht möglich, da es bestimmte feststrukturierte Organismus-Umweltbeziehungen zur Voraussetzung hat.

Als ein hervorragendes Beispiel für den gesetzmäßigen Charakter des Aufbaus der Materie, für das Vorhandensein allgemeingültiger Zusammenhänge in der Wirklichkeit kann auch das Periodensystem der Elemente angesehen werden. Es beweist schlagend, daß die Welt nicht aus einem bunt zusammengewürfelten Chaos von Dingen und Erscheinungen besteht, sondern daß eine bestimmte gesetzmäßige Ordnung das Wesen der Materie ausmacht. Mendelejew war bekanntlich so von dem Bewußtsein dieser Gesetzmäßigkeit durchdrungen, daß er für die in seinem Periodensystem noch fehlenden Elemente ziemlich genaue Angaben über Atomgewicht, Dichte und chemische Eigenschaften machen konnte. Gerade an diesen Beispielen zeigt sich, wie Induktion und Deduktion notwendig zu-



sammengehören und daß nur das einseitige Beharren auf der Induktion zu den fehlerhaften Resultaten Humes führen konnte.

Es muß also als sicher gelten, daß die Menschen durch milliardenfache tägliche praktische Erfahrung die grundlegende Eigenschaft der Realität, gesetzmäßig bestimmt zu sein, kennenlernten, eine Erfahrung, die zu einem Axiom wurde, das jedem nicht durch den Positivismus verwirrten Menschen mit Recht als unumstößlich gelten muß. Wir können demnach offenbar folgendes sagen: Als die Menschen anfangen, Wissenschaft zu treiben, war das Bewußtsein von der gesetzmäßigen Beschaffenheit der Außenwelt, von dem Vorhandensein allgemeiner Seinszusammenhänge als ein „Erbteil“ der gesamten vorausgegangenen praktischen Tätigkeit der Menschen bereits mehr oder weniger klar in den Köpfen der Menschen vorhanden. Das führte dann dazu, daß ein Einzelwissenschaftler, wenn er in einer hinlänglichen Zahl von Fällen eine bestimmte Beziehung festgestellt hatte und wenn auch in allen experimentell herbeigeführten weiteren Fällen diese Beziehung auftrat, kein Bedenken trug, von einer allgemeinen (über die gemachte Erfahrung hinaus gültigen) Beziehung zu sprechen und sie als Universalurteil zu fixieren. Von dieser allgemein-philosophischen Voraussetzung mögen sich die Einzelwissenschaftler in den wenigsten Fällen Rechenschaft gegeben haben, und doch beherrschte sie ihr Denken in einem Maße, daß ihnen die Allgemeingültigkeit einer bestimmten, genügend erprobten Beziehung nicht in Frage stand.

Damit ist also eine Antwort auf die Frage gegeben, worin die Möglichkeit begründet ist, daß die Einzelwissenschaften und die Philosophie allgemeingültige Aussagen über die Realität machen. Sie besteht darin, daß es in der Realität gesetzmäßig zugeht, daß in ihr allgemeine Beziehungen und Verhältnisse mit relativer Konstanz existieren. Freilich, wollten wir allein die Induktion ins Auge fassen, so müßten wir sagen, daß diese Feststellung auf einem endlichen Erfahrungsschatz beruht und daß es sich bei ihr, rein formallogisch gesehen, um eine, wenn auch milliardenfache, so dennoch „unvollständige Induktion“ handelt. Bei dieser Feststellung bleiben Hume und der Positivismus faktisch stehen. Aber die Induktion reicht eben nicht aus, um menschliches Wissen zu begründen, und der Mensch nimmt nicht nur wahr und beobachtet, sondern er denkt auch. Und Überlegungen, die der Sphäre der Deduktion zugehören, führen uns zu dem Schluß, daß es in der Welt tatsächlich gesetzmäßig zugehen muß, da dies eine grundlegende Bedingung des Seins überhaupt darstellt. Die Welt könnte nicht bestehen, befände sie sich nicht in harmonischer, „sinnvoller“ Ordnung.

Dürfen wir annehmen, daß diese fundamentale Existenzbedingung auf alle Bereiche der Realität, auf die Galaxen ebenso wie auf die Welt der Moleküle und Atome zutrifft? Es kann nicht schwerfallen, diese Frage zu bejahen. Es gibt ja bekanntlich auch im atomaren Bereich praktische Resultate, wie die Ausnutzung der Kernenergie, die nur unter der Voraussetzung einer gesetzmäßigen Beschaffenheit auch dieser Sphäre der Realität denkbar sind. Denn wenn die Kernspaltung durch Neutronenbeschuß völlig gesetzlos vor sich ginge, d. h. unter gleichen Bedingungen das eine Mal erfolgte, das andere Mal ausbliebe, so würde sich ein solches Phänomen allerdings einer technischen Ausnutzung versagen. Wenn also der Physiker um die Erkenntnis der Welt des Atoms ringt, so jedenfalls immer mit der Voraussetzung, in ihr Gesetzmäßigkeiten zu enthüllen, die in der Form wissenschaftlicher, allgemeingültiger Aussagen niedergeschrieben werden können. So hat übrigens auch W. Heisenberg anerkannt, daß wir nicht „aus einem Meß-

resultat auf Eigenschaften des beobachteten Objektes schließen könnten, wenn das Kausalgesetz (Hervorhebung G. St.) nicht einen eindeutigen Zusammenhang zwischen beiden garantierte.“<sup>19</sup>

Fassen wir nun zum Schluß das Gesagte zusammen. Der Humesche Skeptizismus beruht auf einem Nichtverstehen der Zusammengehörigkeit von Wahrnehmung und Denken, von Induktion und Deduktion im Erkenntnisprozeß. Hume sah nicht, daß die Erkenntnis ein gesellschaftlicher Prozeß ist, der sich in engstem Zusammenhang mit der praktischen Tätigkeit der Menschen vollzieht. Die Möglichkeit des Fällens von Universalurteilen kollidiert nicht — wie er meinte — mit dem endlichen Charakter jeder Erfahrung. Wir sind berechtigt, gestützt auf die gesamte seitherige gesellschaftliche Praxis der Menschen, den Schluß zu ziehen, daß die Welt durch einen gesetzmäßigen Aufbau ausgezeichnet ist und in ihr demgemäß allgemeine objektive Beziehungen bestehen. Diese Überzeugung ist ein Axiom, das jeder wissenschaftlichen Aussage, bewußt oder unbewußt, zugrunde liegt und den Wissenschaftler keinen Augenblick daran zweifeln läßt, daß er völlig berechtigt ist, eine experimentell hinlänglich gesicherte Beziehung als allgemeingültig, als Gesetz auszusprechen. Der „Beweis“ für den gesetzmäßigen Aufbau der Welt stellt sich als ein Schluß aus der praktisch-gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen dar und hat trotz seines endlichen Charakters absolute Gewißheit, da die Welt als eine nicht-gesetzmäßige nicht bestehen könnte. Hierüber aber belehren uns allgemeine Überlegungen, die tatsachenmäßig als völlig gesichert zu gelten haben.

Es ist also, wie sich zeigt, die objektive Dialektik des Allgemeinen und Besonderen, welche Allgemeinurteile begründet, eine Tatsache, die Hume nicht sah, da er, wie aller Positivismus, aus dem Einzelnen einen Fetisch machte.

<sup>19</sup> Zitiert bei A. Mittasch: Akausalität? In: *Philosophia naturalis* Bd. 1. S. 578

# Zu einigen Fragen der Ästhetik

Von PAUL OLIVIER (Berlin)

## I

In einem früheren Beitrag zur Klärung des Begriffs des Emotionalen, d. h. des Gefühlsmäßigen<sup>1</sup>, habe ich versucht, Ergebnisse der Pawlowforschung nutzbar zu machen, um nicht nur Empfindungen und Gefühle deutlicher von einander abzuheben<sup>2</sup>, sondern auch die Bedeutung der Gefühlssphäre für die praktische Verhaltensweise des Menschen kritisch zu untersuchen. Bei der Begegnung mit Werken der Literatur und Kunst glaubte ich nun die Wahrnehmung zu machen, wie erwünscht es sein könnte, wenn auf dem Gebiet des Ästhetischen beides stärker als bisher üblich in Betracht gezogen würde: die Lehre Pawlows und seiner Schule über die höhere Nerventätigkeit und der Einfluß der Gefühlssphäre auf das künstlerische Schaffen einerseits, auf das Aufnehmen eines Kunstwerks andererseits. Aus diesen Gründen habe ich den Versuch unternommen, am Beispiel vor allem des dichterischen Schaffens zu zeigen, inwieweit physiologische Einsichten dem Künstler bei der Lösung seiner Aufgabe einige Hilfe leisten mögen, zugleich aber auch, inwiefern das Spannungsverhältnis Vorstellen — Fühlen die Wirkung eines Kunstwerks entscheidend mitbestimmt.<sup>3</sup> Aber es wäre verfehlt, das Wenige, was in jener Beziehung hier vorzutragen ist, anders als in Verbindung mit schon bekannten Grundsätzen und Erfahrungen auf dem Gebiete der marxistischen Ästhetik darzustellen. In dieser Verbindung muß es sich bewähren, und es kann — sofern dies der Fall ist — sein bescheiden Teil dazu beitragen, den bisher gewonnenen Einsichten zu noch größerer praktischer Wirksamkeit zu verhelfen.

Der Begriff des Emotionalen mag z. Z. noch umstritten sein. Daher sei es gestattet, hier einige Sätze aus der oben erwähnten Arbeit voranzuschicken.

Grundlegend für die Erörterung des Emotionalen erscheint der von Pawlow und seiner Schule entwickelte Begriff des dynamischen Stereotyps. Bei der stän-

<sup>1</sup> Paul Olivier: Über die Gefühle — ein Beitrag zur Erörterung des Begriffs des Emotionalen. In: Psychiatrie, Neurologie und medizinische Psychologie. Heft 11/1957. S. 349 ff.

<sup>2</sup> Vielfach werden Empfindungen und Gefühle noch miteinander verwechselt. Empfindungen — qua Vorstufe der Wahrnehmungen und Vorstellungen — sind an den Verlauf nervaler Erregungen von jeweils spezifischer Art gebunden, d. h. an die Fortleitung afferenter Impulse über das Zwischenhirn zu bestimmten Arealen der Großhirnrinde, wo sie sich — unter gewissen Voraussetzungen — zu einem kleinen Teil in Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen pp. verwandeln.

<sup>3</sup> Kommt es doch — beispielsweise im Drama — immer darauf an, „den ganzen Menschen, in seinem Denken wie in seinem tiefsten Fühlen, anzusprechen und aufzurütteln“ (A. Abusch: Zu einigen aktuellen Fragen des sozialistischen Theaters in unserer Republik. In: Einheit. Heft 9/1957. S. 1083)



digen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt spielen zeitweilige Verbindungen eine entscheidende Rolle. Dabei sind es vor allem zwei Prozesse, auf deren normalem Verlauf die gesamte höhere Nerventätigkeit beruht, nämlich Erregung und Hemmung, mit ihren Hauptmomenten: der Stärke dieser Prozesse, ihrer Beweglichkeit (Trägheit oder Labilität) und dem Gleichgewicht zwischen ihnen. In der Regel halten jene Prozesse einander die Waage; d. h. wir haben es mit einem System zu tun, das sich in einem dauernden labilen Gleichgewichtszustand befindet.<sup>4</sup>

Ein ausgeglichenes System innerer Prozesse bezeichnet Pawlow als dynamischen Stereotyp. Dieser Stereotyp ist Ausdruck dafür, daß die aus der Außen- und Innenwelt ununterbrochen einströmenden, sich begegnenden, zusammenstoßenden, aufeinanderwirkenden Reize systematisiert und ins Gleichgewicht gebracht werden. Das Einhalten dieses Gleichgewichts ist für unser Nervensystem keine leichte Aufgabe.

Nun fallen die Gefühlserlebnisse — und dies ist für unsere Betrachtung wichtig — in eins mit den jeweiligen Veränderungen im Zustande des Systems. Erlebnisse emotionaler Art treten besonders dann auf, wenn es zu mehr oder weniger erheblichen Störungen des alten und zu Schwierigkeiten bei der Festlegung eines neuen dynamischen Stereotyps kommt. Unsere Gefühle sind also Ausdruck der jeweiligen Veränderung im Zustande des Gesamt, genauer gesagt: des Augenblicks dieser Zustandsänderung.

Im Gefolge der Einflüsse, die von den ununterbrochen eintreffenden Impulsen ausgehen, stoßen aber Erregungen der verschiedensten Art auf den dynamischen Stereotyp. Sind diese Erregungen ihm gemäß, d. h. bereiten sie dem Ablauf der nervalen Prozesse im Großhirn keine Schwierigkeiten, dann werden positive Gefühle ausgelöst, d. h. Gefühle der Lust, des Behagens, des Angenehmen. Häufig genug aber — vielleicht sogar in der Mehrzahl — ist das Entgegengesetzte der Fall: Unlustgefühle treten zutage. Denn angesichts der immer wechselnden Einflüsse der Umwelt kann der dynamische Stereotyp nur auf einen Teil der überhaupt in Frage kommenden Impulse abgestimmt, gleichsam eingespielt sein. In den übrigen Fällen ist der Ablauf der im Großhirn vor sich gehenden nervalen Prozesse erschwert. Das gilt auch für den älteren, an Erfahrung reicheren Menschen. Nur treten relative Unterschiede auf, je nach dem Grade des Eingespieltseins. In ähnlicher Weise machen sich Unterschiede zwischen den verschiedenen Typen (Temperamenten) bemerkbar.

Wenn die Reize aber ungewohnt stark sind oder wenn sie auf ein geschwächtes Nervensystem treffen, dann äußert sich die Überbeanspruchung in Gestalt von Affekten. In diesen Fällen werden die dem Großhirn benachbarten Nervenzentren so stark aufgeladen, daß deren Erregung die Hirnrinde negativ induziert, d. h. in ihr eine Hemmung auslöst. Die Erregung geht dann ungesteuert — weil vom Großhirn unbeeinflußt — in die anderen, niederen Zentren über und kann auf diese Weise unerwünschte, ja, schädliche Wirkungen auslösen.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Eine Zusammenfassung der Lehre Pawlows von der höheren Nerventätigkeit bietet u. a. das von L. Pickenhain verfaßte Schlußkapitel in dem Lehrbuch von J. Gottschick: Die Leistungen des Nervensystems. Jena 1955. 2. Auflage. S. 696 ff.

<sup>5</sup> Prinzipiell aber ist das Großhirn immer — auch bei sogenannten Affekthandlungen — mit im Spiel. Nichts, was im Zorn, in der Wut, aus Angst getan wird, folgt zwangsläufig irgendwelchen Reizwirkungen. Noch im letzten Augenblick kann — bildlich gesprochen — die sogenannte

Aufs Ganze gesehen, verfügt der Mensch in seinen Emotionen über einen Indikator, der ihn mit einiger Sicherheit spüren läßt, „was mit ihm los ist“. Das Entscheidende liegt aber an anderer Stelle. Letztlich läuft alles auf die praktische Verhaltensweise hinaus, also darauf, wie der Einzelne seine Kräfte ins Spiel bringt. Das aber bedeutet: wie er sie so ins Spiel bringt, daß ein Optimum der Beziehungen zwischen ihm und seiner Umwelt — insbesondere seiner Gemeinschaft — statthat. Um dieses Optimum zu erreichen, dazu bedarf es noch anderer Voraussetzungen als nur des Spürens dessen, was los ist. Gefühle allein haben einen nur eingeschränkten Wert, wenn nicht ein Faktor mit eingreift, der die Verhaltensweise als solche reguliert. Dieser Faktor ist gegeben mit den von Pawlow näher beschriebenen drei Instanzen. Das ist für unser Thema von Wichtigkeit, und daher sei hier auf diese drei Instanzen kurz eingegangen.

Es kommt in unserem praktischen Verhalten auf das funktionelle Zusammenwirken der verschiedenen Teile des Zentralnervensystems an. Von ihnen bildet das den Hemisphären nächstgelegene, subkortikale Gebiet mit seinen hochkomplizierten unbedingten Reflexen (Nahrungsreflex, Abwehrreflex, Sexualreflex usw.), die erste Instanz; sie gestattet nur eine sehr begrenzte Orientierung in der Umwelt. Die zweite Instanz stellen die Großhirnhemisphären (ohne die Stirnlappen) dar. Hier entsteht das, was Pawlow als das erste Signalsystem des Menschen bezeichnet: die Signalisierung der wenigen unbedingten äußeren Reize, durch eine unzählige Menge anderer. Das ermöglicht eine viel bessere Orientierung in der Umwelt. Beim Menschen aber tritt — sehr wahrscheinlich in seinen Stirnlappen — ein zweites Signalsystem hinzu: die Signalisierung des ersten Systems vermittle der Sprache bzw. der kinästhetischen Reize der Sprechorgane. Hierdurch wird eine grenzenlose Orientierung und eine sehr weitgehende Anpassung an die Umweltbedingungen — und die aktive Umgestaltung der Umwelt möglich<sup>6</sup>.

Nur in der Verbindung jener drei Instanzen miteinander und in gehöriger Abhängigkeit voneinander kann — wie Pawlow betont — dasjenige sich ausbilden und in Erscheinung treten, was wir die Persönlichkeit des Menschen nennen. So nur ist die „Unversehrtheit unseres ‚Ich‘“ garantiert. Es läuft also praktisch darauf hinaus, wie der Mensch sich jener drei Instanzen bedient, damit es zu sinnvollem, vernünftigem Handeln kommt.

Sind also unsere Gefühle nur zweitrangiger Natur? Mitnichten; gerade in ihrer zunehmenden Ausprägung und Differenziertheit — das bedeutet: in ihrer immer klareren Bezogenheit auf bestimmte Sachverhalte und Lebensumstände — bilden sie ein unentbehrliches, feinstes Organ und eine der Voraussetzungen für jeweils richtiges Schalten. Wie ist dies zu verstehen?

Erinnern wir uns des Begriffs „dynamischer Stereotyp“. Ein solcher Stereotyp bedeutet nichts Starres; er ist vielmehr Ausdruck einer bestimmten, wenn auch bis zu einem gewissen Grade festgelegten Bewegtheit des Systems. In einem gesunden Organismus verlangen nun alle Kräfte nach Betätigung. Der Begriff

Affekthandlung gebremst werden. Wird doch schon die erst einsetzende Reizwirkung gespürt, und kann doch dieses Spüren frühere, schlechte Erfahrungen in Erinnerung rufen und uns dazu befähigen, gleichsam mit letzter Anstrengung vom Großhirn her umzuschalten, um besonnene Handlungen in Gang zu bringen.

<sup>6</sup> An dieser Stelle sei u. a. auch auf die Darlegungen von A. Kosing verwiesen: Zur philosophischen Bedeutung der Lehre Pawlows von den höheren Nervenfunktionen. In: DZfPh 1/IV/1956. S. 60 ff. und 2/IV/1956. S. 148 ff.

„dynamischer Stereotyp“ schließt also dies mit ein, in welcher Weise die lebendigen Kräfte des Organismus auf Betätigung gerichtet sind, d. h. wie sie sich — mehr oder weniger — in Aktion befinden. Eine derartige ständige Bewegtheit — in dem zugleich einschränkenden und formgebenden Sinne eines Stereotyps — ist spezifischer Ausdruck menschlichen Seins.

Wenn wir uns nun vor Augen halten, daß dies — eben im Sinne des dynamischen Stereotyps — eine mehr oder weniger geregelte, systematisierte Bewegtheit ist, dann dürfen wir hinsichtlich der grundlegenden Gefühlsäußerungen — nämlich der Lust und der Unlust — sagen: Gefühle der Lust spiegeln Änderungen wider, die im Rahmen des optimalen Ablaufs jenes Kräftespiels zutage treten. Und umgekehrt: Jedwede Hinderung dieses Ablaufs, jede Störung eines im Ablauf begriffenen Prozesses ruft ein Gefühl der Unlust hervor, bis hin zu den Gefühlen des Ärgers, der Enttäuschung, ja, des Verzagtseins.

Solche spezifischen Gefühle aber — nicht nur der Enttäuschung, sondern auch der Trauer, des Mitleids, der Sympathie, der Sehnsucht, der Verwunderung, der Achtung, der Scham, des Grauens oder welche immer — hängen, wie vorausgesetzt werden darf, damit zusammen, daß sich unsere Erregtheit jeweils auf bestimmte Dinge oder Personen oder Ereignisse, bezieht. Insbesondere sind es die mehr oder weniger tiefgehenden Konflikte, die der Einzelne durchlebt, in denen er solcher Bezogenheit innewird.

Darüber hinaus gilt es folgendes zu beachten: Hand in Hand mit der Entwicklung von Sprache und Denken, d. h. mit der Vervollkommnung des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses, hat im Verlauf der Phylogenese eine weitgehende Differenzierung der Reizwirkungen eingesetzt, und das hat zu einer immer besseren Einstimmung mit den verschiedenartigsten Umweltfaktoren geführt. Es ist nun durchaus möglich, ja, sogar wahrscheinlich, daß auch unser Gefühlsleben eine Entwicklung durchgemacht hat; besser gesagt: daß die je wechselnden Impulse, die auf unseren Organismus treffen, sich heute auf das Gefühlsleben in modifizierter Weise auswirken. Dabei müssen die jeweiligen geschichtlichen Voraussetzungen in Betracht gezogen werden. Denn mit ihnen wandeln sich die formenden Kräfte der Umwelt, die den Einzelnen — über seine individuellen Kontakte hinaus — hinsichtlich der Art, wie er Konflikte und dergleichen durchsteht, immer mitbestimmen. Denn über die Arbeit, die die gemeinsame Lösung bestimmter Aufgaben erheischt, ist der Einzelne zugleich Glied einer Gemeinschaft, d. h. einer ganz bestimmten Gemeinschaft und deren Ordnung. Es kommt also für das Gefühlsleben auf alle jene Einflüsse an, die von der Gemeinschaft her den Einzelnen in seinen Bezügen bestimmen bzw. mitbestimmen.

## II

Was den Künstler, den Dichter zur Gestaltung drängt, entspringt einer spannungsvollen, tief charakteristischen Begegnung und Auseinandersetzung mit der Umwelt. In dieser Auseinandersetzung reift in ihm eine bestimmte Idee heran, die sich in dem zu gestaltenden Kunstwerk niederschlagen soll<sup>7</sup>. Nicht das erste

<sup>7</sup> So ist es z. B. in N. Ostrowskis Roman: *Wie der Stahl gehärtet wurde*, die Idee von der selbstlosen Hingabe und dem restlosen Einsatz eines jungen Werktätigen im Kampf für den Aufbau einer neuen, sozialistischen Gesellschaft unter bestimmten, für die betr. Epoche charakteristischen Umständen.



beste erregt seinen Schaffensdrang, vielmehr die Begegnung mit sehr eigentümlichen, ihn in besonderem Maße angehenden Zusammenhängen, Ereignissen, Personen. Das eine und andere nimmt im Schaffensprozeß bildhafte Gestalt an, löst sich von ihm, wird zu einem Eigenen, wird zur formgebundenen Aussage.

Um die Künstlerpersönlichkeit besser zu verstehen, scheint es angebracht, auf Pawlows Unterscheidung zwischen Künstlertyp und Denkertyp hinzuweisen.

Beim Künstler tritt — Pawlow zufolge — die Funktion des Stirnlappens, das zweite Signalsystem nicht derart stark in den Vordergrund wie beim Denker. Bei ihm hat dafür — im Vergleich zum Denker — das erste Signalsystem sehr erhebliche Bedeutung; es überwiegt leistungsmäßig das zweite. Nun ist aber das erste Signalsystem dasjenige, welches mit der Wahrnehmung der Eindrücke aller auf uns einfallenden Reize zu tun hat. Das aber setzt den Künstler — beispielsweise den Dichter — instand, Eindrücke frisch und lebendig aufzunehmen; es bleibt gleichsam alles beisammen; es wird nichts weganalysiert, nichts zerstückelt.

Das ist aber nur das eine. Im künstlerischen Schaffen verliert die Funktion des Stirnlappens keineswegs ihre prinzipielle Bedeutung. Vielmehr sind beide Systeme aufs innigste mit- und ineinander verflochten<sup>8</sup>. Dem Stirnlappen fällt die wichtige Rolle zu, den starken Einfluß der anderen Großhirnpartien vorstellungs- und gefühlsmäßig voll zur Auswirkung kommen zu lassen. So beruhen z. B. Wirkungen emotionaler Art gerade darauf, daß vom Sprachteil her, dessen physiologisches Substrat der Stirnlappen bildet, eine sehr viel differenziertere Erfassung der Bezüge zur Umwelt möglich ist.

Die eigentümliche Verflechtung beider Systeme kommt im dichterischen Schaffen insbesondere auch darin zum Ausdruck, daß der Künstler aus der Fülle des von ihm Erlebten und Wahrgenommenen dasjenige auswählt, was besonders geeignet ist, den Ideengehalt des Werkes sinnfällig zum Ausdruck zu bringen. Dabei setzt ihn gerade das zweite Signalsystem instand, die Folge der Bilder so zu gestalten, daß der Leser, der Hörer — wie im nächsten Paragraphen darzulegen ist — zur Erfassung des Ideengehalts gleichsam hingeführt, auf diesem Wege gesteuert wird.

Was die Sphäre des Ästhetischen überhaupt angeht, ist es vorzüglich das zweite Signalsystem, welches allererst — immer aber in Verknüpfung mit dem ersten — durch sein viel feineres und umfassenderes Reagieren auf die Reize der Umwelt dasjenige zuwege bringt, was wir als spezifisch menschliches Erleben kennzeichnen, ein Erleben, welches sich qualitativ von allem abhebt, was etwa den Tieren zu eigen ist. Und allein mit der menschlichen Sphäre des Erlebens haben wir es in der Ästhetik zu tun.

Voraussetzung schöpferischer Tätigkeit ist jene Unversehrtheit des „Ich“, die Pawlow mit dem Begriff der Persönlichkeit gleichsetzt, d. h. die Wohlabgestimmtheit der drei Instanzen. Solche Wohlabgestimmtheit ist immer das Ergebnis eines Ringens, eines Kampfes. Sie mag dem Einzelnen vorübergehend gelingen, ist aber — angesichts des steten Wechsels der äußeren Einflüsse — immer bedroht.

Hier nun tritt uns ein Faktor entgegen, der in den Auseinandersetzungen über Fragen der Ästhetik zu Recht in den Brennpunkt rückt. Jene Wohlabgestimmtheit ist mit davon abhängig, welcher Art die Impulse sind, die von der Umwelt

<sup>8</sup> Vgl. dazu u. a. A. Mette: Arno Holz und seine Wortkunst. In: *Psychiatrie, Neurologie und medizinische Psychologie*. 10/1954. S. 273 ff.

fort und fort ausgehen; letzten Endes also davon, welcher Umwelt wir angehören. Wie vielfältige Erfahrung lehrt, vermag — auf die Dauer gesehen — nur ein fortschrittliches Gemeinwesen in solcher Weise auf uns einzuwirken, daß unsere Kräfte optimal ins Spiel kommen. Das ist das eine. Zugleich aber liegt es an uns selbst, wie wir uns jener drei Instanzen bedienen lernen. Denn es kommt entscheidend darauf an, über die Funktion der höchsten Hirnpartien die jeweilige Situation recht zu erfassen, um verantwortlich zu entscheiden, was nützlich, was schädlich ist. Dazu gehört, daß wir uns mit den Gedanken des Fortschritts durchdringen, daß wir einen genügend großen Einblick in die Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung — insbesondere der menschlichen Gesellschaft — gewinnen, usw.

Es hat also eine Wechselwirkung in doppeltem Sinne statt: innerhalb des Individuums selbst — d. h. zwischen den verschiedenen Instanzen in uns — und zwischen uns und der Gemeinschaft. Im Verlaufe solcher Wechselwirkung bildet sich in uns nach und nach der Charakter; mit anderen Worten: wir machen uns moralische Grundsätze zu eigen, die unser praktisches Verhalten bestimmen.

Angesichts der engen Verflechtung des Emotionalen mit dem Bereich des Ästhetischen sei auf die Bedeutung der Gefühlssphäre nochmals kurz verwiesen.

Es ist das Eigentümliche in der Wechselwirkung zwischen Individuum und Umwelt, daß schon eine verhältnismäßig geringe Erregung spürbar wird, es handle sich um Einflüsse welcher Art immer. Diese Erregtheit tritt, indem sie das Gesamt des Systems berührt, in der Gestalt von Gefühlen verschiedener Art zutage<sup>9</sup>. Dieses Spüren kann nun Bedeutung erlangen für die praktische Verhaltenweise. Insbesondere als Glieder eines fortschrittlichen Gemeinwesens — der sozialistischen Gesellschaft — eignen wir uns ein ziemlich sicheres Gefühl dafür an, ob etwas uns und unserer Gemeinschaft nützt oder schadet. Der Schaltungsprozeß selbst

<sup>9</sup> Das sei an dieser Stelle an einem einfachen Beispiel demonstriert:

Wir erhalten ein Telegramm, das uns der Postbote unerwartet und zu ungewohnter Stunde ins Haus bringt. Schon der Blick auf das Formular kann eine — vielleicht heftige — Erregung auslösen. Wir erschrecken; auf jeden Fall sind wir, auch wenn wir es uns nicht anmerken lassen, äußerst gespannt, was für eine Nachricht das Telegramm wohl bringen mag: Erfreuliches oder Leidvolles. Wir öffnen rasch das Formular, und je nach dem Inhalt, den wir in Eile überfliegen, tritt früher oder später eine Beruhigung ein. Wir lächeln entspannt und registrieren kühl, was von uns gefordert wird, was uns bevorsteht. Oder aber es tritt das Gegenteil ein: Wir sind — etwa bei schwerer Erkrankung eines uns nahestehenden Menschen, erst recht bei einer Todesnachricht — tief betroffen und werden unserer Erregung nicht so rasch Herr.

Wie ist dies zu verstehen?

Ohne Zweifel ist das Großhirn in der einen oder anderen Weise mit eingeschaltet. Die in die Hirnrinde gelangenden Erregungen aktivieren Spuren früherer Reizwirkungen. Telegramme haben bei dem Empfänger mehrfach Anlaß zu Erregungen gegeben; auch solche erschütternden Inhalts mögen darunter gewesen sein. Daher kann schon der Anblick eines Telegramms eine erregende, ja sogar eine Schockwirkung auslösen. Bei einem Kinde aber, auch bei einem noch jungen, unerfahrenen Menschen wird jene Erregtheit kaum oder nur in abgeschwächtem Grade hervortreten. Auch spielen die verschiedenen Typen (Temperamente), der momentane Zustand (die „Verfassung“ des Subjekts) usw. eine Rolle.

Welches spezifische Gefühl aber hervorgerufen wird, steht noch dahin; kann doch das Telegramm sehr unterschiedliche Inhalte bergen. Darauf kommt es offenbar an. Sobald der Wortlaut — sagen wir, einer Trauerbotschaft — überflogen ist, sind sogleich Spuren jener Erlebnisse aktiviert, die die Begegnung mit dem uns nahestehenden Menschen früher einmal ausgelöst hat. Das aber bestimmt Tiefe und Ausmaß des Verlustes, dessen wir innewerden. Indem wir das neue schmerzliche Erlebnis in die Reihe anderer Erfahrungen analoger Art einordnen, tritt jenes Gefühl zutage, das wir mit dem Ausdruck der Trauer, des Grams oder wie immer kennzeichnen.

— die klare Entscheidung für das eine oder das andere — ist freilich Sache des Verstandes.

Mit zunehmender Einsicht in die Zusammenhänge des Geschehens und der damit verbundenen, immer klareren Beziehung auf je wechselnde Sachverhalte und Lebensumstände verfeinert sich unser emotionales Erleben; es wird sorgfältiger nuanciert; das „Alarmsystem“ funktioniert zuverlässiger. Günstige Umweltfaktoren, Erziehung und Bildung, immer tiefere Einsicht in den Geschichtsprozeß: alles das wirkt positiv auf jene Differenzierung ein, während umgekehrt die Einflüsse einer kulturfeindlichen Gesellschaftsordnung das Gefühlsleben geradezu abstupfen können. Die sichere Unterscheidung zwischen dem, was nützlich, was schädlich ist, kann verlorengehen oder in dem gleichen Maße verzerrt, ja, ins Gegenteil verkehrt werden, wie statt klarer Erfassung der Zusammenhänge Verwirrung in den Köpfen Platz greift, genährt von Pseudotheorien, von Aberglauben, von Einflüssen der Dekadenz usw.

Gerade auch der Künstler, der Dichter ist der oben skizzierten Grundsituation innig verhaftet. Sein Schaffen gründet durchaus in der Verbundenheit mit der Umwelt. Er, der selber fort und fort Konflikte durchsteht und ihrer in mehr oder weniger heftigen Kämpfen Herr zu werden versucht, will anderen Menschen — einer Vielzahl von Menschen — mit Werken der Kunst zu reineren Genüssen, zu einem schöneren und sinnvolleren Leben verhelfen; er will seine Leser, seine Hörer befähigen, die eigenen Kämpfe und den Kampf der Gemeinschaft erfolgreich zu bestehen. Das alles setzt voraus, daß er um die Schwierigkeiten jener Kämpfe weiß, die die Menschen in ihren Auseinandersetzungen mit der Umwelt und in sich selbst durchzufechten haben. Er muß die Dinge, die um ihn her die Menschen bewegen, gleichsam miterleben; er muß das, was die anderen angeht, sich selbst angehen lassen. Nur dann wird er ihren Pulsschlag als den eigenen fühlen; nur dann wird das, „was der ganzen Menschheit zugeteilt ist“, in seinem Selbst sich widerspiegeln. Wie weit dies gelingt, hängt von vielerlei Faktoren ab. Daß es innerhalb gewisser, individuell verschiedener Grenzen erreicht werden kann, steht außer Zweifel.<sup>10</sup>

### III

Was aber ist es, das der Künstler — insbesondere der Dichter — in seinem Werk gestaltet? Offensichtlich drängt sich ihm, der das Leben der anderen, ihre

<sup>10</sup> Dennoch gibt es mehr als einen Künstler, dem diese Einstellung, diese Aufgeschlossenheit auch innerhalb einer fortschrittlichen Umgebung schwer wird, wiewohl fort und fort Impulse auf ihn eindringen und zu fruchtbaren Auseinandersetzungen anregen. Nun ist im Künstler das Emotionale stark ausgeprägt. Wenn er aber Spuren heftiger Erregungen in sich bewahrt, die aus unliebsamen oder gar schweren Konflikten mit einer ihm noch neuen, wenig vertrauten Umwelt herrühren, dann hat er es beim Auftreffen neuer Impulse, die dem ihm Gewohnten entgegen sind, mit Hemmungen mancherlei Art zu tun. Wie aber vermag er solche Hemmungen zu überwinden? Wie helfen wir dem Künstler? Zunächst ist es so, daß infolge seiner Haltung noch gar nicht genügend Einflüsse positiver Art auf ihn einströmen. Erst dann, wenn es gelingt, ihn dazu zu vermögen, daß er eine — vorerst vielleicht begrenzte — gesellschaftliche Aufgabe übernimmt, sich also an dem neuen gesellschaftlichen Leben selbst beteiligt, sieht er sich in eine Fülle solcher Bezüge hineingestellt, von denen jene positive Wirkung ausgehen kann. Das Erlebnis des Großen, des schöpferisch Umgestaltenden im gesellschaftlichen Prozeß wird dann nach und nach jene Hemmungen zum Abklingen bringen. Freilich ist das nur der erste Schritt. Worauf es entscheidend ankommt, ist die Bewußtseinsbildung, und hierzu bedarf unser Freund der kameradschaftlichen Hilfe seitens fortschrittlicher Künstler und anderer, dem Neuen aufgeschlossener Menschen



Nöte, ihre Sorgen, ihr Streben und ihre Enttäuschungen miterlebt, Wesentliches auf, das eine Aussage künstlerischer Art verlohnt. In hundertfältiger Beobachtung findet er heraus, was im Hinblick auf die Vorwärtsentwicklung der menschlichen Gesellschaft typisch ist und was nicht. Dabei kann auch dasjenige in die künstlerische Darstellung einbezogen werden, was der Vorwärtsentwicklung feindlich ist, um durch den Kontrast desto schärfer hervortreten zu lassen, worum es im Kampf für das Neue jeweils geht<sup>11</sup>.

Nicht jeder beliebigen Erscheinung mißt der Dichter Bedeutung bei. Er rückt auch nicht immer dasjenige in den Mittelpunkt, was am häufigsten anzutreffen ist; oft genug wird er, indem er aufmerksam die Tendenzen der Entwicklung verfolgt, gerade dasjenige herausheben, was sich als ein Neues keimhaft erst entfaltet. Jenes Charakteristische einer Sache, einer Person, eines Geschehens tritt hiernach dann hervor, wenn Unwesentliches, „Zufälliges“ entfällt, zumindest aber in den Hintergrund tritt. Überspitzt ausgedrückt, ist das Ungemeine Gegenstand der Darstellung.

Wenn aber das Schaffen des Künstlers — in erster Linie des Dichters — zu tiefst im Wissen um dasjenige gründet, was der Gemeinschaft förderlich ist, dann wird er den Gegenstand dort aufgreifen, wo um neue, schöpferische Möglichkeiten gerungen wird; das aber heißt: wo der Konflikt zwischen Altem und Neuem zutage tritt, wo die schweren Kämpfe um die Überwindung des Morbiden, des Absterbenden ausgefochten werden. Hier ist der Ort, wo der Dichter recht eigentlich des von ihm zu Gestaltenden innewird, weil ihm sein eigenes Ringen offenbar wird, weil er am tiefsten mit den anderen fühlt. Zugleich aber bedeutet dies, daß er fort und fort auf den Kern dessen stößt, was alle menschliche Entwicklung vorantreibt: die produktive, d. h. Werte schaffende gesellschaftliche Arbeit.

Innerhalb dieses Arbeitsprozesses treten entscheidende Charakterzüge der Menschen an den Tag. Indem der Dichter diese beobachtet und uns in typischen Gestalten vor Augen führt, macht er uns gleichsam mit uns selbst bekannt, mit unseren eigenen Schwächen, aber auch mit unseren Möglichkeiten und Mächtigkeiten.

In steter Auseinandersetzung also mit der Umwelt wird der Dichter dessen inne, was ihn zur Gestaltung bestimmter Stoffe treibt. Immer aber ist die ihn dabei erfüllende Idee bezogen auf das, was seine Gemeinschaft in deren konkreter geschichtlicher Situation besonders angeht, als worin ihre eigene, revolutionäre Entwicklung sich widerspiegelt. Denn das ist die Voraussetzung alles fortschrittlichen künstlerischen Schaffens: Die Wirklichkeit, um deren bildhafte Gestaltung es dabei geht, muß so erfaßt werden, daß sie zugleich das Moment der revolutionären Entwicklung in sich begreift.

Je mehr der Dichter von der vorwärtstreibenden Dynamik dieses Geschehens gepackt wird und je gründlicher er die Situation jeweils erfaßt, um so klarer tritt ihm das vor Augen, was seinem Schaffen, seinem Werk zum Leitstern dienen soll. Der Dichter schöpft also die Idee ganz und gar aus dem Konkreten.

Zusammenfassend ließe sich etwa sagen: Die Idee wird dem Dichter — auf dem Grunde der Einsicht in die allgemeine Vorwärtsentwicklung — beim intensiven Studium konkreter Verhältnisse an der Kampffront des Lebens zuteil. Immer

<sup>11</sup> Vgl. z. B. F. Fühmanns Novelle: Kameraden

aber wird er sie in vollem Sinne erst dann erfassen, wenn er selber — als ein Mitkämpfender — die Wirklichkeit sich dergestalt aneignet, daß er sie revolutionär zu verändern strebt, zu verändern also im Sinne optimaler Bemühungen in und mit seiner Gemeinschaft<sup>12</sup>.

Wie aber wird das zu Gestaltende dem Leser, dem Hörer vermittelt? Was im Erleben der Wirklichkeit Sinne und Nerven des Dichters erregt, soll in verwandelter Gestalt — in künstlerisch vollendeter Form — zu einem wiederum vermittelt der Nerven und Sinne Aufnehmbaren werden. Der Leser, der Hörer wird auf doppelte Weise angesprochen: über Auge und Ohr und zugleich über das Gemüt.

Bildhafte, d. h. sinnlich-faßbare Darstellung: das ist eines der Gesetze dichterischen Schaffens. Wie läßt sich dies näher darlegen? Pawlow gibt der Vermutung Raum, der Künstler vermöge beides zugleich auszuüben: das sinnlich Aufgenommene in der Vorstellung festzuhalten und im gleichen Augenblick darüber auszusagen. Dies geht zusammen mit seiner Fähigkeit stärkster Konzentration auf das, was unmittelbar zu den Eindrücken Beziehung hat.

Zeichnet hiernach den Dichter die Gabe aus, Vorgestelltes unmittelbar umzusetzen in geeignete Worte, in Wortklänge, denen — wie H. Hesse sagt — „sinnlich-dichterische Qualitäten eigen“ sind<sup>13</sup>, dann, so leuchtet ein, wird eine solche Aussage wirklichkeitsgesättigter sein und die Sinne und das Gemüt stärker ansprechen, als es eine Aussage etwa wissenschaftlich-theoretischer Art vermag.

Offensichtlich kommt es darauf an, daß der Dichter einen Einblick in die Welt der Wirklichkeit vermittelt, wie dies dem Leser, dem Hörer in solcher Verdichtung und Verdeutlichung sonst nicht ohne weiteres zuteil wird. Das gelingt dadurch, daß vor ihm das zu Gestaltende in seinen inneren Zusammenhängen ausgebreitet wird, in seiner Vielfalt und Mannigfaltigkeit, in seinen Unterschiedenheiten und Zwischenstufen und dabei zugleich in seiner oft widerspruchsvollen Einheit<sup>14</sup>. Der Leser erfährt dann die verschiedenen Seiten der konkreten Erscheinung in ihren gegenseitigen Beziehungen so, wie diese ihrem inneren Zusammenhang nach zu einander gehören<sup>15</sup>; denn diese Einheit muß dem Leser,

<sup>12</sup> Daher fordert Joh. R. Becher vom Schriftsteller, daß er sein Schaffen darauf konzentriert, die neuen Inhalte unserer fortschrittlichen Epoche nicht nur zu studieren, sondern „in sich selber zu verkörpern und sich in sich selber als einen überdurchschnittlichen, außergewöhnlichen Typus darzustellen“. (IV. Deutscher Schriftstellerkongreß, Januar 1957; Protokoll, 1. Teil, S. 30/31)

<sup>13</sup> H. Hesse: *Narziß und Goldmund*. Berlin 1957. S. 289

<sup>14</sup> Nehmen wir als Beispiel Scholochows Roman: *Neuland unterm Pflug*.

Der Dichter zeichnet die einzelnen Gestalten — seien es Dawydow, Maidannikow und Nagulnow oder aber Ostrownow und Polowzew oder wer immer — so, daß einzelne Züge von ihnen angesichts der Situation, der sie jeweils gegenüberstehen, offenbar werden. Diese Züge vervollständigen sich im Laufe der Darstellung immer mehr, so daß zuletzt mit aller Deutlichkeit ans Licht rückt, was für das Gesamtverhalten jener Personen — der Gemeinschaft gegenüber — charakteristisch ist. Im Lichte der besonderen Aufgabe jener Epoche — der sozialistischen Umgestaltung des Dorfes — treten uns dabei Gestalten entgegen, die sowohl positive als auch negative Züge aufweisen, und gerade auf diesem Wege führt der Autor — in typischen Bildern und Charakteren — die gesetzmäßige Entwicklung jener Zeit sinnlich-faßbar vor Augen. Der Leser erlebt vielerlei: Schwäche und Stärke jener Personen, Verrat oder Lauterkeit der Gesinnung, Schläffheit, Wankelmüt, Verzagen, aber auch Kampfesfreudigkeit und Treue, Einsatz bis zum Letzten, so wie er in sich selbst Böses und Gutes durchlebt. Das eben macht es, daß er vergleicht und prüfend begreift

<sup>15</sup> Der Dichter wird immer nur solche Züge, solche Einzelheiten, solche Vorkommnisse schildern, wie sie den Möglichkeiten des Zusammenbestehens im Leben selbst entsprechen. Wobei positive

dem Hörer durchaus bewußt werden. Es darf ihm nicht überlassen bleiben, nur eben „hundert zufällige und verwirrend vielfältige Tatsachen“ zu summieren.

Legen wir die Zusammenhänge noch von einer anderen Seite bloß: Damit der Rezipierende nicht ein Abstrakt-Allgemeines vor Augen habe, löst der Dichter alles in sinnlich-faßbare Vorgänge, Teilhandlungen, Begegnungen auf und führt zugleich an das Wesentliche heran. Der Rezipierende „begreift“ den Gegenstand, indem er dessen vielfältige Bestimmungen gleichsam durchläuft. Dabei wird er der Analogien inne, die sich im Verhältnis zu dem ergeben, was er selbst — im eigenen Erleben und Erleiden — durchmacht und durchkämpft<sup>16</sup>.

Es handelt sich zugleich um Vorgänge, um Geschehnisse, die des Lesers, des Hörers ständige Aufmerksamkeit erregen. Indem er dabei jedes einzelne Geschehensmoment erfaßt, bleibt dennoch alles beisammen, und zugleich erscheint es in seiner Bewegtheit; das aber heißt erst: in seinem Wirklichsein.

Noch einmal: Im Durchlaufen aller Einzelheiten, im sinnlichen Ergreifen der Details ersteht im Leser, im Hörer nach und nach das vom Dichter zu vermittelnde Gesamtbild, das mehr ist als die Summe jener Einzelbilder, das vielmehr — dank der Anlage und Durchführung des Werkes, d. h. seiner Komposition, der Abstimmung der Teile aufeinander und auf das Ganze, und der dadurch möglichen stufenweisen Hinführung auf den eigentlichen Kern — letztlich dazu dient, den Ideengehalt begreiflich zu machen, den Betrachter ganz und gar damit zu erfüllen.

Welche Gefühle aber durch Reizwirkungen jener Art ausgelöst werden, bedarf noch näherer Erörterung.

Unsere Gefühle fallen in eins mit der jeweiligen Zustandsänderung im Gesamt des Systems. Nun wirken immerfort Impulse auf uns ein, die eine derartige Änderung — mehr oder weniger merklich — herbeiführen, und das Gesamt unterliegt jederzeit größeren oder geringeren Veränderungen. Auch sie hinterlassen — wie vorausgesetzt werden darf — mehr oder weniger nachhaltige Spuren. Diese Spuren können beim Auftreten neuer Reize aktiviert werden.

und negative Züge auf die einzelnen Gestalten usw. so verteilt sind, wie es der Entwicklungsstufe jener Menschen und ihrer Beziehungen zueinander in einer bestimmten geschichtlichen Epoche gemäß ist. Ihre Handlungsweise muß in alledem begründet erscheinen.

Im übrigen brauchen jene Gestalten nicht durchaus der Wirklichkeit im wortwörtlichen Sinne zu entsprechen. Gönnen wir doch dem Poeten die Freiheit der Phantasie, lassen wir uns doch willig ins Reich der Fabel führen, soweit nur immer unser Vorstellungsvermögen zu folgen imstande ist. Voraussetzung ist auch hier — ganz abgesehen vom Ideengehalt — daß solche Dinge und Vorgänge auf Vorkommnisse des eigenen Erlebens sinnvoll zurückbezogen werden können.

<sup>15</sup> Zwar bringt der Dichter über die Vorstellungen zunächst nur ein bildhaft-konkretes Denken in Gang. Vermöge der Straffung und Auswahl des Stoffes, vermöge der Typisierung der Gestalten usw. vervollkommnet er aber jene Vorstufe zum eigentlichen Denken derart, daß der Leser, der Hörer zugleich an das Wesentliche der Sache herangeführt wird und den Zusammenhang des Geschehens erfaßt. Der Dichter arbeitet also weitgehend dem vor, was zum Denken in höherem Sinne hinführt, zum abstrakten Denken.

Das läßt sich noch auf andere Weise verdeutlichen.

Jede Vorstellung beruht auf der Nachwirkung der Spuren früherer Reize; es treten dabei die weniger hervorstechenden Merkmale zurück. Dies ist noch keine echte Verallgemeinerung. Das Dichterwort aber erregt Vorstellungen gleichsam spezifischer Art; es aktiviert im Leser solche Spuren, die von ganz bestimmten, analogen Erlebnissen herrühren; d. h. es werden charakteristische Spurenelemente seligiert, und es ist diese ganz bestimmte Auswahl, es sind solche spezifischen Vorstellungsreihen, die es dem Leser, dem Hörer erleichtern, den Übergang zum abstrakten Denken zu vollziehen



Um es zu wiederholen: Dem Dichter eignet die Gabe, das, was er darstellen will, in einer Sprache auszudrücken, die den Leser, den Hörer eigentümlich fesselt. Und gerade die Dichterworte bilden Impulse, die nicht nur bestimmte Vorstellungen auslösen, sondern auch emotionale Erregungen spezifischer Art. Denn über die allgemeine Gefühlserregtheit hinaus, die wir als Lust oder aber Unlust registrieren, werden vom Dichter, indem er das eine oder andere Bild vor uns hinstellt, Spuren charakteristischer Erlebnisse aktiviert, die früher einmal in uns Emotionen spezifischer Art ausgelöst haben. Es treten dann — je nachdem — Gefühle der Trauer, der Wehmut, des Stolzes, der Scham, des Hasses, der Zuneigung oder welche immer hervor. Solche — vom Dichter gleichsam gesteuerten — Erregungswellen gefühlsmäßiger Art erhöhen die Wirkung des Wortes beträchtlich. Denn erst vermittelt der Erregung von Sympathie und Antipathie, von Liebe, Zorn, Haß usw. wird der Leser, der Hörer gleichsam in ganzer Person vor die Entscheidung gestellt, d. h. erst in vollem Sinne in seinem Menschsein gepackt, und es verstärkt sich die Wirkung des Dichterwortes nach der Seite des praktischen Handelns.

Anders gewendet: Das Wort des Dichters wirkt in doppeltem Sinne: in seiner alle Bestimmtheiten des Gegenstandes aufspürenden Weise als Vermittler des Ideengehalts und zugleich in emotionaler Richtung.

Es kommt hierbei durchaus auf das Spannungsverhältnis Vorstellen — Fühlen an<sup>17</sup>. Das Wort als Träger des Ideengehaltes bildet — über die Vorstellung — einen jener Faktoren, die dem höchsten Teil des Systems — dem steuernden, regulierenden Teil des Gesamt — durch klarere Erfassung der Zusammenhänge zu richtigerer Schaltung verhelfen.<sup>18</sup> Damit schreitet Hand in Hand eine Verfeinerung unseres emotionalen Erlebens, insofern wir über das Dichterwort neuer, noch unbekannter Bezüge zur Wirklichkeit innwerden oder aber gewohnte Bezüge mit jener Hilfe klarer erfassen lernen. So erst — in genauer Bezogenheit auf die verschiedenartigen Erscheinungen, Dinge, Personen — hat ein starkes gefühlsmäßiges Erleben und Miterleben dessen statt, was — über das Kunstwerk — uns als Einblick in das Gesamtgeschehen vermittelt wird.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Vgl. u. a. H. J. Geerds: Eigenarten der sprachlichen Gestaltung in Goethes „Wahlverwandtschaften“. In: Weimarer Beiträge III/1957. S. 506

<sup>18</sup> Das gilt auch in bezug auf die großen, geschichtlichen Zusammenhänge. Es tritt deutlich in Romanen fortschrittlicher Autoren unserer Zeit zutage, z. B. in W. Bredels dreibändigem Werk: Verwandte und Bekannte.

Auch in Dichtungen früherer Epochen konnten Bilder solcher Zustände erstehen, die einen tiefen Einblick in das Geschehen vermitteln. Bekannt ist Friedrich Engels' Urteil über Balzacs Romane, aus denen er — bis in ökonomische Einzelheiten hinein — mehr gelernt habe „als von allen berufsmäßigen Historikern, Ökonomen und Statistikern dieser Zeit zusammengenommen“. (Karl Marx/Friedrich Engels: Über Kunst und Literatur. Berlin 1953. S. 124)

<sup>19</sup> Die zunehmende Ausbildung der Funktion des Stirnlappens im Verlauf des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses und die damit verknüpfte, immer differenziertere Erfassung der Bezüge zur Wirklichkeit hat — wie schon betont — zu einer stärkeren Profilierung des Gefühlslebens geführt. Das dürfte nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung von Kunst und Dichtung gewesen sein.

Es sei hier ein Vergleich gestattet, der an schon Bekanntes anknüpft, freilich noch der Prüfung und evtl. Vertiefung seitens der Soziologie und Germanistik bedarf.

In früheren Jahrhunderten war die Sprache in mancher Hinsicht derber, kräftiger, zu packender. Das genügte offenbar, um den noch wenig differenzierten Bezügen zur Umwelt Ausdruck zu geben. So führen z. B. die Märchen eine uns zuweilen grausam dünkende Sprache. Wurde nicht dennoch nur eben dem damals Gemäßen und Nichtgemäßen, d. h. dem Lustvollen und dem Unlustvollen, dem zu Liebenden und dem zu Hassenden, elementarer Ausdruck ver-

Das Erfassen des Sinnzusammenhangs und das erregende Miterleben: beides sind gleich wertvolle Momente; sie zusammen sichern dem Kunstwerk den eigentümlichen, nicht zu unterschätzenden Rang, der ihm innerhalb der Hervorbringungen menschlichen Geistes zukommt. Das zeigt sich beim Form-Inhalt-Problem. Wenn wir unter Form die Anwendung jener Mittel verstehen, deren sich der Dichter, der Künstler bedient, damit der Rezipierende auf sinnlich-emotionalem Wege den Inhalt des Werkes recht erfaßt, dann kommt es offenbar darauf an, daß in ihrem Gebrauch das rechte Verhältnis gewahrt wird, um eine volle ästhetische Wirkung zu erzielen. Nun vermittelt die Dichtung — statt mit begrifflichen Abstraktionen zu arbeiten — ein konkret-gegenständliches Denken, und eben dieser Umstand ermöglicht erst jenen rechten Gebrauch. Begrifflich-abstraktes Denken schlösse — zufolge negativer Induktion — die Gefahr in sich, daß das Gefühlsmoment wenig oder gar nicht zutage träte. Gegenständliches Denken läßt dem emotionalen Erleben genügend freien Raum. So gerade vermag der Dichter ein Spannungsverhältnis zwischen Vorstellen und Fühlen zu erzielen, das die volle ästhetische Wirkung möglich macht.

#### IV

Auf zwei Probleme sei zum Schluß noch kurz hingewiesen: Wie steht es prinzipiell mit den Kategorien des Ästhetischen? Befriedigt es heute noch, zwischen dem Schönen, dem Häßlichen, dem Tragischen, dem Komischen usw. zu unterscheiden, oder sind — angesichts unserer geschichtlichen Situation — jene Kategorien neu zur Diskussion gestellt? Des weiteren aber: Wie steht es mit dem Einsatz der künstlerischen Mittel? Wo sind hier die Grenzen gesteckt? Beide Fragen stehen in gewisser Hinsicht miteinander in Verbindung.

Immer fordert der Dichter mit seinem Werk unsere Teilnahme heraus, läßt er uns den Ablauf einer Handlung — sei es in einer Ballade, in einem Roman, einem Drama — innig miterleben; und dennoch — so scheint es — hält er gewisse Grenzen inne, vermeidet er ein Zuviel des Einwirkens. Daher die Wahl der Worte, das thematische Auf und Ab des Spannungsverlaufs, die sorgfältige Verteilung der Schwerpunkte, die Ausgewogenheit der Teile und des Ganzen<sup>20</sup>.

Nehmen wir ein Beispiel: Wir spüren die Kraft, die von dem Vortrag einer klassischen Ballade ausgehen kann; wir erleben den Zauber einer Shakespeare-aufführung, und wir lehnen — erzogen und geformt durch das weise Maßhalten der großen Künstler im Gebrauch der Mittel — unsererseits alles ab, was als Übertreibung, als Effekthascherei, als falsches Pathos oder wie immer zu kennzeichnen ist.

Indessen kommen doch auch andere Weisen, andere Möglichkeiten ins Spiel. Nicht selten läßt der Dichter stärkste Impulse von seinem Werk ausgehen; so ruft er Zorn und Haß gegen die Feinde des Volkes wach, erfüllt er uns mit leidenschaftlicher Anteilnahme an der Verteidigung der Heimat. Freilich geht

liehen? Machen möglicherweise heute noch unsere Kinder — innerhalb gewisser Grenzen — jene Entwicklungsphase durch? Ihnen kommen die Märcheninhalte nicht immer grausam vor; eine solche Beurteilung setzt erst dann ein, wenn sie in ihrem eigenen Erleben — geleitet von der Erziehung — immer schärfer der Bezüge zur Wirklichkeit innwerden und, Hand in Hand damit, ihr Gefühlsleben sich stärker differenziert.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu u. a. den Aufsatz von N. Dmitrijewa: Ästhetik und Ethik. Deutsch in: Sowjetwissenschaft, Kunst und Literatur. Heft 6/58. S. 573

er dabei — als fortschrittlicher Dichter — so vor, daß er zugleich auf sehr bestimmte, klar zu erfassende, dem Ganzen dienende Ziele hinlenkt.<sup>21</sup>

Wo also steckt das Kriterium? Wie weit darf, wie weit muß der Künstler gehen?

Wir wissen, daß jedes Kunstwerk, jede Dichtung eine Idee verkörpert, in einer so eindrucksvollen, nachhaltigen Art, wie es sonst nicht möglich ist, eben weil es den ganzen Menschen anspricht, in seinen Sinnen und in seinem Fühlen; anders gewendet: weil es den Menschen menschlich packt. Die einzelnen Details, die Fülle der Bilder, all das, was dem Leser, dem Hörer nach und nach dargeboten wird, stellt gleichsam eine Stufenleiter dar im Aufstieg zur Idee, die das Ganze durchdringt.

Joh. R. Becher zufolge erheischt nicht nur dasjenige Beachtung, was ist oder was war. Es geht vielmehr darum, „daß zugleich mit der vergangenen und mit der gegenwärtigen Wirklichkeit eine neue Wirklichkeit entstanden ist, eine Wirklichkeit dessen, was verwirklicht werden wird, die Wirklichkeit des Künftigen.“<sup>22</sup> Wer diese Wirklichkeit künstlerisch erfassen und gestalten will, der muß — um mit P. Reimann zu sprechen — die wahren Bedürfnisse und Interessen der Menschen erkennen, d. h. die „Bedürfnisse der fortschrittlichen Kräfte und Klassen, von denen die Fortentwicklung der Menschheit abhängt“.<sup>23</sup> Wir stehen heute inmitten härtester Auseinandersetzungen, in verstärktem Klassenkampf, und es geht — wie auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens: unter Führung der Arbeiterklasse — um die Erringung einer sozialistischen Literatur und Kunst. So ungewohnt diese Forderung einzelnen Künstlern noch erscheinen mag: Gerade sie schließt das kühnste und folgenswerste, aber auch segensreichste Wirken können in sich.<sup>24</sup>

Es gehört also zu den wesentlichen, ja entscheidenden Aufgaben des Dichters, daran mitzuhelfen, daß schöpferische Kräfte im Hörer, im Leser freigelegt werden, Kräfte, die ein Handeln im progressiven Sinne ermöglichen, d. h. im Sinne des Aufbaues des Sozialismus. Um eine solche Wirkung zu erzielen, bedient sich der Dichter souverän der Tastatur der menschlichen Empfindungen und Gefühle; er ruft Sinneseindrücke der mannigfaltigsten Art hervor, löst Erregungen unlustvoller und beglückender Art aus, immer darauf bedacht, daß mit alledem die Entschlossenheit des Lesers, des Hörers im Kampf für das Neue gefestigt und gestärkt wird. Geht es doch darum, die Menschen freizumachen, sie zu lösen von den Fesseln jahrhundertelanger Beschränkung; geht es doch um nichts Geringeres

<sup>21</sup> Mit äußerlich analogen Mitteln kann der Schriftsteller auch ungünstige, ja, verderbliche Einflüsse auf den Leser ausüben. So wurden — und werden heute noch — in der faschistischen (bzw. neofaschistischen) „Literatur“ niederste Triebe geweckt und der steuernde Teil des Systems gehemmt oder geschwächt. Auf solche Art können Handlungen ausgelöst werden, die den egoistischen — wenn auch nach außen verhüllten — Zwecken der Volksfeinde dienen.

Dieser Umstand unterstreicht einmal mehr die große, moralische Verantwortlichkeit des Künstlers seinem Volke gegenüber

<sup>22</sup> Protokoll des IV. Deutschen Schriftstellerkongresses, Januar 1957. I. Teil. S. 25

<sup>23</sup> Paul Reimann: Über realistische Kunstauffassung. Berlin 1952. S. 97

<sup>24</sup> Wir alle befinden uns — wie Walter Ulbricht anläßlich der Berliner Diskussion im Sommer 1957 über Fragen der sozialistischen Moral darlegte — in einem Erlebnis sondergleichen, das uns viel zu wenig bewußt geworden ist. „Und nun kommt einmal im Laufe von ungezählten Generationen der Augenblick — in jedem Volk kommt der Augenblick —, in dem das Volk sich befreit. Ausgerechnet unsere Generation, die heute Lebenden sind dazu ausersehen, dieses Erlebnis mitzugestalten, bei ihm dabeizusein“ (Sonntag.Nr. 26/1957)



als um die „Wiedergewinnung des menschlichen Wesens“. <sup>25</sup> Das ist der große Gegenstand, mit dem es die Kunst, die Dichtung letztlich zu tun hat.

Es scheint, es ließe sich von hier aus der Frage nach den Grenzen in der Anwendung der Mittel weiter nachgehen.

Ist es nicht so, daß der Dichter von allen nur denkbaren, seinem Schaffen gemäßen Mitteln Gebrauch machen soll, sofern sie jenem Vorhaben gerecht werden? Grundet seine Legitimation nicht allein darin: Wie erziele ich eine optimale Wirkung bei allen den Menschen, für die ich schreibe? Gewiß auf sinnlich-emotionalen Wege, aber auf diesem Wege alles einsetzend, was geeignet ist, Klarheit und Kraft vom Dichtwerk ausströmen zu lassen, so daß das Maß des Einsatzes der Mittel sich von daher bestimmt, wie diese Mittel optimal auf den Rezipierenden wirken, optimal im Sinne der Entschlossenheit zu zielstrebigem Handeln. Und dennoch bedarf es eines Korrelats.

Alles künstlerische Schaffen dient bestimmten Zwecken. Trotzdem dürfen Idee und Tendenz eines Werkes sich dem Betrachter nicht geradezu aufdrängen. Die Tendenz muß vielmehr — Fr. Engels zufolge — „aus der Situation und Handlung selbst hervorspringen“. <sup>26</sup> Mit anderen Worten: Das Kunstwerk muß immer Kunstwerk bleiben. Es muß gefallen. Es muß — wie B. Brecht in bezug auf das Theater anmerkt — Vergnügen bereiten.

Von der physiologischen Seite gesehen, steht die Aufgabe so: Der dynamische Stereotyp, von dem eingangs die Rede war, ist Ausdruck einer bestimmten Bewegtheit des Systems. Er schließt mit ein, wie die lebendigen Kräfte des Organismus auf Betätigung gerichtet sind, d. h. wie sie sich — mehr oder weniger — in Aktion befinden. Alle die Einflüsse, wie sie vom Kunstwerk fort und fort ausgehen, müssen nun solche Änderungen in der Bewegtheit des Systems herbeiführen, daß sie letzten Endes immer im Rahmen des optimalen Ablaufs jenes Kräftespiels zutage treten. Denn nur dann kommt es — aufs Ganze jener Einwirkungen gesehen — zu einer lustbetonten Erregtheit, mag immer auch — beispielsweise im Ablauf der Handlung eines Dramas — Hohes und Niederes, Streit und Kampf, Konflikte oder was immer vor unseren Augen sich abspielen.

Das Vergnügen, wie Brecht es fordert, hat also nichts gemein mit irgendeiner Art von Veräußerlichung oder Harmonisierung. Das Kräftespiel in uns wird vom Dichter vielmehr so gelenkt, daß sich die Unrast des Alltags, die Ungeordnetheit der Erregungen in echte, schöpferische Unruhe verwandelt, in die lustbetonte Unruhe dessen, der seine Kräfte so einzusetzen vermag, daß beides gewahrt ist: die Krafthergabe als solche und das Maß ihres Einsatzes.

Jene Wandlung unserer Erregtheit mag immer die „Reinigung der Leidenschaften“ in sich schließen, die sog. Katharsis, von der Lessing — unter Berufung auf Aristoteles — gehandelt hat. Darin, daß wir heute — angesichts der revolutionären Situation unserer Zeit — über Lessings Zielsetzungen weit hinausgehen, liegt die Aufforderung an den Dichter, sich neuer künstlerischer Mittel zu bedienen, die die kluge Lenkung und Wandlung unserer Erregtheit verbindet mit der Weckung stärkster Kräfte in uns.

Damit kehren wir zur ersten Frage zurück, der Frage nach den Kategorien des Ästhetischen.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Hans Koch: Ästhetik und Wirklichkeit. In: Neues Deutschland vom 18. 1. 1958.

<sup>26</sup> Karl Marx/Friedrich Engels: Über Kunst und Literatur. Berlin 1953. S. 120

Es besteht kein Zweifel daran, daß z. B. dem Schönen innerhalb der Kunst ein entscheidender Platz gebührt. Immer tauchen im ästhetischen Erleben Momente auf, denen wir — oft unwillkürlich — jenes auszeichnende Prädikat zuerkennen. Wann also sprechen wir vom Schönen auf dem Gebiete der Kunst?

Eine erste Antwort könnte etwa folgendermaßen lauten: Immer dann, wenn in der Handlung eines Einzelnen oder einer Gruppe oder eines ganzen Volkes in künstlerisch vollendeter Gestaltung ein jeweils Höchstes vor uns erscheint, in dem oben herausgearbeiteten Sinne des Optimalen! Wie — gleichsam als Vision — in den Äußerungen des Goethischen Faust kurz vor seinem Ende, oder — in beschwörender Frage — in den Schlußworten Johannas in Shaws Komödie, oder — in selbstüberwindender Geste — in der letzten Szene des sowjetischen Films: Die Kraniche ziehen, als Veronika ihre Blumen an die Umstehenden verteilt.

Dürfen wir uns aber mit jener Formulierung zufriedengeben? Oder müssen die Akzente noch anders gesetzt werden? Müssen wir stärker in Rechnung stellen, was innerhalb der Grenzen gewohnter kategorialer Aufteilung bisher noch fehlte: die Kennzeichnung dessen, was Millionen von Menschen ergreift, die heute in täglichem Einsatz die neue, die sozialistische Welt aufbauen? Wie charakterisieren wir das, was in der künstlerischen Darstellung die schöpferische Arbeit unserer Werktätigen in den Mittelpunkt rückt? Wo ist der Begriff davon, was in ungezählten Betrieben „die Wasser vorwärtstreiben“ hilft: die Initiative der Arbeiter, der Erfindungsgeist der Techniker, die Leistungssteigerung im Wettbewerb, usw.?

Erst unter Berücksichtigung all dieser Momente — so scheint es — kann der Kategorie des Schönen ihr volles Recht zuteil werden.

Den Bereich des Ästhetischen — über erste Versuche hinaus — gültig zu umschreiben, wird freilich nur in dem Maße gelingen, wie unsere Künstler immer umfassender die neue Weise der Aussage in und mit ihren Werken herausarbeiten. Soviel scheint gewiß, daß zur Kennzeichnung des Ästhetischen — insbesondere, was die Kategorie des Schönen angeht — wesentlich auch dies gehört: der Bezug zum Heldentum der Arbeit, jenem Heldentum, das „das wahre Reich der Freiheit“ mit heraufführen wird.

## DISKUSSION

### Franz Loeser und die marxistische Ethik\*

Von REINHOLD MILLER (Berlin)

#### II

Großen Raum nimmt in der Polemik F. Loesers gegen M. Klein die Frage nach den objektiven Quellen des moralischen Bewußtseins, die Frage nach dem Ursprung der sittlichen Ideen, Prinzipien, Kategorien etc. ein. F. Loeser geht davon aus, daß eine Theorie, solange sie nicht zeigen kann, daß die moralischen Werturteile auf Grund eines objektiven Kriteriums *entstehen*, gezwungen ist, in den subjektiven oder objektiven Idealismus zu verfallen (S. 966). An anderer Stelle schreibt er, daß „das objektive Kriterium der Ausgangspunkt jeglicher Erklärung der *Entstehung und Entwicklung* des moralischen Bewußtseins“ ist (S. 971).<sup>1</sup> Offensichtlich verwechselt F. Loeser hier zwei Fragen. Die erste Frage betrifft den *Ursprung*, die *objektive Quelle* des Moralbewußtseins. Diese Frage ist wesentlich erkenntnistheoretischer Natur. Ihre Beantwortung erfolgt in Anwendung der Grundfrage der Philosophie bzw. des historischen Materialismus auf die Erforschung des materiellen Ursprungs einer spezifischen Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, eben der Moral. Die zweite Frage betrifft das Kriterium, den *objektiven Maßstab für die Bewertung* des moralisch Guten oder Schlechten, des Gerechten oder Ungerechten etc. Will man nicht in Irrtümer verfallen, dann müssen diese beiden Fragen unbedingt voneinander unterschieden werden.

In seiner Polemik gegen M. Klein behauptet F. Loeser, daß die Moral der Arbeiterklasse sich in den kapitalistischen Ländern auf der gleichen Grundlage entwickle, wie die der kapitalistischen Klasse — nämlich auf der Grundlage des kapitalistischen Privateigentums („wenn auch in Opposition gegen das kapitalistische Privateigentum und die kapitalistische Gesellschaft“). Damit ist für Loeser die Frage geklärt. Anstatt sich auf jene Bemerkung zu konzentrieren, die er in Klammern setzt und die eine richtige Orientierung hinsichtlich der Klärung dieses Problems darstellt, ist er bemüht, nachzuweisen, daß die proletarische Moral und die bürgerliche Moral ein und derselben Grundlage, eben dem kapitalistischen Privateigentum entspringen. F. Loeser hat sich in seinem Artikel nie die Mühe gemacht, die qualitative Mannigfaltigkeit der kapitalistischen Produktionsverhältnisse genauer zu untersuchen. Aber erst dann, wenn dies geschehen ist, läßt sich der materielle Ursprung der proletarischen und der bürgerlichen Moral exakt bestimmen.

\* Fortsetzung und Schluß des Artikels, mit dessen Abdruck in Heft 1/59 begonnen wurde.

<sup>1</sup> Alle Hervorhebungen in den Ausführungen von F. Loeser sind von mir. Im nichtzutreffenden Falle sind Hervorhebungen besonders gekennzeichnet. Alle im Text in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die DZfPh. Nr. 6/VI/1958



Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind eine komplizierte Einheit verschiedener materieller Beziehungen zwischen den Menschen. Unter ihnen sind die Eigentumsverhältnisse die in letzter Instanz bestimmenden. Dem Privatbesitz an kapitalistischem Eigentum steht auf der anderen Seite die Eigentumslosigkeit des Proletariats gegenüber. Der Antagonismus im Eigentumsverhältnis bewirkt den Antagonismus in den Verteilungsverhältnissen. Diese Verteilungsverhältnisse hat Marx im allgemeinen Gesetz der kapitalistischen Akkumulation charakterisiert. Dieses allgemeine Gesetz besteht darin, daß die Akkumulation von Kapital und Reichtum durch die Kapitalisten gesetzmäßig zu einer ständig wachsenden Akkumulation von Armut und Elend bei der Klasse der Lohnarbeiter führt. Marx schrieb: „Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich *Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation* auf dem Gegenpol...“<sup>2</sup> Hier ist sehr eindeutig gesagt, welche moralischen Qualitäten das kapitalistische Eigentum hervorbringt. Die proletarische Moral entsteht eben nicht schlechthin aus dem kapitalistischen Privateigentum, sondern wie das sozialistische Bewußtsein überhaupt aus dem Kampf der Arbeiterklasse dagegen. Dieser Kampf wiederum entspringt aus dem Widerspruch bzw. aus dem Konflikt zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion und der privaten Aneignung. Nicht das kapitalistische Privateigentum, sondern die sich aus der Eigentumslosigkeit ergebende gesamte soziale Stellung und die geschichtliche Rolle des Proletariats ist jene Quelle, auf die wir in letzter Instanz die neue proletarische Moral zurückführen müssen. Das Kapital ist ein gesellschaftliches Verhältnis. Die Produktion und Reproduktion dieses gesellschaftlichen Verhältnisses ist zugleich Produktion und Reproduktion der Eigentumsverhältnisse — also auch der ständigen Eigentumslosigkeit des Proletariats — wie ebenfalls der kapitalistischen Ausbeutungs- und Klassenverhältnisse. Arbeiter und Bourgeois treten sich innerhalb der kapitalistischen Produktion nicht als Menschen gegenüber, sondern als Besitzer von Arbeitskraft und als Besitzer von Produktionsmitteln zur Verwertung der Arbeitskraft. Kapitalisten und Proletarier treten als Subjekte objektiv nur soweit in Beziehung zueinander, als sie Äquivalenzen austauschen. In diesem Austauschprozeß sind sie, wie Marx schrieb, zwar Gleichgeltende, zugleich aber auch Gleichgültige gegeneinander.<sup>3</sup> Für den Bourgeois gibt es objektiv keine andere Beziehung zum Arbeiter als die der Ausbeutung. Ihn interessiert der Arbeiter nur so weit, als er dessen Arbeitskraft zur Produktion von Mehrwert benötigt.

In seinem Vorwort zur ersten Auflage des „Kapital“ weist Karl Marx darauf hin, daß er die Gestalten von Kapitalisten und Grundeigentümern keineswegs in rosigem Licht zeichnet. Marx arbeitete das objektive *Wesen* dieser Beziehungen zwischen Kapitalisten und Proletariern heraus. Um die Personen handelt es sich bei ihm nur, „soweit sie *die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen.*“<sup>4</sup> Die Persönlichkeit des Kapitalisten löst sich auf in sein Kapital, „... sein Tun und Lassen ist nur Funktion des in ihm mit Willen und Bewußtsein begabten Kapitals.“<sup>5</sup> Die Jagd nach dem Profit ist jedoch keineswegs nur für den Bereich der Produktion kenn-

<sup>2</sup> K. Marx: Das Kapital. Bd. I. Berlin 1951. S. 680/681

<sup>3</sup> Siehe K. Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin 1953. S. 913

<sup>4</sup> Karl Marx: Das Kapital. Bd. I. S. 8

<sup>5</sup> Ebenda: S. 622

zeichnend. Im Kapitalismus wird dem Profit das ganze gesellschaftliche Leben untergeordnet. Profit wird so sehr Motiv des gesamten Handelns eines Kapitalisten, daß Marx sagen konnte, im Golde begrüßt die Bourgeoisie „die glänzende Inkarnation ihres eigensten Lebensprinzips.“<sup>6</sup> Gehen wir von diesem Wesen des Kapitals aus, dann ist für jeden offensichtlich, warum sich aus dem kapitalistischen Privateigentum nur brutalster Egoismus, ängstliche Berechnung und schmutzigster Geiz<sup>7</sup> herausbilden können. Die kapitalistische Produktion trennt die Menschen und stellt sie objektiv als Gegner, als Feinde gegenüber. Das betrifft nicht nur die Beziehungen der Kapitalisten zu den Arbeitern, das gilt auch für die Beziehungen der kapitalistischen Eigentümer untereinander und für die Beziehungen zwischen den kapitalistischen Staaten und Nationen. Aus dem Wesen des Kapitals erwächst nicht Moral, sondern Unmoral. Der Egoismus ist in diesem Sinne geradezu die Negierung jeglicher positiven Moral. M. Klein hat daher vollkommen recht, wenn er mit Bezug auf den Kapitalismus „von sehr begrenzten sittlichen Werten“ spricht.

Heißt das, daß die Moral im Leben eines Kapitalisten überhaupt keine Rolle spielt? Es ist bekannt, daß der einzelne Kapitalist als Vater in seinem Verhältnis zu seinen eigenen Kindern sehr rührend sein kann. Das hindert ihn jedoch nicht, die Kinder seiner Arbeiter brotlos zu machen und sie dem größten Elend auszusetzen. Das hindert ihn weiter nicht, selbst Kinder aufs grausamste auszu-beuten. Die Kinderarbeit ist eine der scheußlichsten Seiten der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Die Kapitalisten unterscheiden sich selbstverständlich auch in ihrem Verhalten zueinander und zur Arbeiterklasse. Das steht jedoch in keiner Beziehung zum *Wesen* der Verhältnisse, wie sie sich objektiv aus dem Antagonismus des kapitalistischen Privateigentums ergeben. Hinter all diesen Oberflächenerscheinungen verbirgt sich nur das nackte gefühllose Profitinteresse der Bourgeoisie. Sie hat eine ganze Pseudowissenschaft für diese Zwecke ins Leben gerufen — die Theorie von den „Human relations“, die dazu dienen soll, die objektiv feindlichen Klassenbeziehungen zu vertuschen und an ihre Stelle allgemein menschliche Beziehungen der Klassenharmonie und des Klassenfriedens zu setzen. Aber auch hier geht es nicht um Menschlichkeit, sondern um Profit. Will man folglich die Quellen der proletarischen Moral im Kapitalismus enthüllen, dann muß man vom Wesen des Kapitals ausgehen und nicht, wie Loeser das versucht, von einem klassenindifferenten und unhistorischen Kriterium, das für die gesamte Menschheit gelten soll. Die Eigentumslosigkeit des Proletariats und seine sich daraus ergebende soziale Stellung sind die besonderen Seiten des materiellen gesellschaftlichen Seins des Proletariats, auf die wir letztlich die neue proletarische Moral zurückführen müssen. Eine Auffassung, die die Eigentumslosigkeit des Proletariats als alleinige Quelle der proletarischen Moral betrachtet, ist meines Erachtens zu einseitig. Die Eigentumslosigkeit enthält in sich sowohl die Möglichkeit allgemeiner Demoralisierung wie auch die Möglichkeit der Entwicklung der hohen und edlen Moralgrundsätze des Proletariats. „Der Eigentumslose ist mehr geneigt Vagabund und Räuber und Bettler als Arbeiter zu werden“, schrieb Karl Marx mit Bezug auf die gesellschaftlichen Bedingungen der ur-

<sup>6</sup> Ebenda: S. 138, siehe auch S. 801 und Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften. Berlin 1955. S. 162/163 ff.

<sup>7</sup> Siehe Karl Marx: Das Kapital. Bd. I. S. 623

sprünglichen Akkumulation.<sup>8</sup> Nachdem das Proletariat sich jedoch als Klasse konstituiert und konsolidiert hatte, begann sich gerade die zweite Möglichkeit als vorherrschende Tendenz zu verwirklichen. Wie das kapitalistische Eigentum notwendig die Menschen gegenüberstellt und sie voneinander trennt, so schließt die Eigentumslosigkeit ebenso notwendig das Proletariat zusammen. Es sind gerade die Bedingungen, die das Wesen des Proletariats als Klasse bestimmen, die der neuen proletarischen Moral das Gepräge geben. Unter diesen Bedingungen hat das Verhältnis des Proletariats zu den Produktionsmitteln zwar die entscheidende Bedeutung. Aber erst die Gesamtheit aller dieser Bedingungen, also auch der Platz des Proletariats im System der kapitalistischen Produktion, seine Rolle in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit und die Art und Weise der Erlangung sowie die Größe seines Anteils am gesellschaftlichen Reichtum bestimmen das neue Wesen der proletarischen Moral. Die Beziehungen der Arbeiter untereinander sind *objektiv* Beziehungen der Zusammenarbeit. Einmal zwingt sie die Vergesellschaftung der Produktion dazu. Zum anderen sind die Proletarier wegen ihrer Klassenlage, wegen ihrer sozialen Stellung objektiv gezwungen, zusammenzustehen und sich zu vereinigen. In diesem Sinne wirkt das Kapital als eine kollektivbildende Kraft, die die Vereinzelung sowohl der Arbeit und des Austausches wie auch der Arbeiter als Produzenten aufhebt.<sup>9</sup> Dem proletarischen Zusammenschluß liegt der neue Produktionsmechanismus der maschinellen Industrie zugrunde. Ohne diese gesellschaftlichen Bedingungen ließe sich weder das Wesen der kapitalistischen Konkurrenz noch die proletarische Solidarität verstehen. Deshalb entstehen solche neuen moralischen Qualitäten wie die proletarische Solidarität und der proletarische Internationalismus auch nicht aus dem kapitalistischen Privateigentum schlechthin, sondern aus dem unversöhnlichen Kampf dagegen. Was für Loeser nebensächlich ist, was er nur in Klammern für erwähnenswert hält, das ist für uns gerade die Hauptsache. Es handelt sich hierbei nicht allein um den Unterschied zweier Aspekte, daraus ergibt sich vielmehr der Gegensatz zweier Konzeptionen in der Ethik.

Bei der Entstehung der proletarischen Moralnormen ist noch eine andere Seite zu beachten. Neben der Eigentumslosigkeit des Arbeiters und dem daraus resultierenden ökonomischen Ausbeutungsverhältnis existieren noch andere, wenn auch davon abgeleitete materielle Verhältnisse, in die die Arbeiter hineingestellt sind, ohne sich dessen unmittelbar bewußt zu sein, die existieren, ohne vorher durch das Bewußtsein der Menschen gegangen zu sein. Zu diesen Verhältnissen muß man meines Erachtens unbedingt folgende rechnen: 1. die sich aus den ökonomischen Verhältnissen ergebenden Klassenbeziehungen der Menschen; 2. die Familienbeziehungen, die sowohl der Erhaltung der eigenen Existenz als auch der der Familie und der Fortpflanzung dienen; 3. bestimmte Lebensverhältnisse, zu denen auch die Wohnverhältnisse der Menschen gehören.

Das gesellschaftliche Sein der Menschen ist nicht nur ein *ökonomisches*. Der Mensch ist kein ökonomisches Wesen, kein „*homo oeconomicus*“, sondern ein *gesellschaftliches* Wesen mit vielgestaltigen materiellen gesellschaftlichen Beziehungen. Zwar sind unter diesen die ökonomischen die in letzter Instanz entscheidenden, aber sie sind durchaus nicht die allein existierenden. Der Proletarier

<sup>8</sup> Karl Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. S. 624

<sup>9</sup> Ebenda: S. 479–484



geht als *sachliche* und ökonomische Voraussetzung in die kapitalistische Produktion ein, diese wirkt jedoch auf alle seine gesellschaftlichen Verhältnisse zurück, d. h. sie wirkt auf den Arbeiter nicht nur als Produzent und *ökonomisches* Wesen, sondern auf den *ganzen* Menschen, auf seine ganze Persönlichkeit. Die *ökonomische* Stellung des Arbeiters bestimmt die Gesamtheit seiner *sozialen* Existenzbedingungen. Die materiellen Verhältnisse der Menschen sind nach einem Wort von Marx „nichts anderes als die notwendigen Formen, in denen ihre materielle und individuelle Tätigkeit sich realisiert.“<sup>10</sup> Will man die Entstehung der proletarischen Moral erklären, dann muß man von dieser Gesamtheit der materiellen Verhältnisse ausgehen, die das gesellschaftliche Sein der Arbeiterklasse ausmachen. Gleichfalls muß berücksichtigt werden, daß es keine chinesische Mauer, keine unüberbrückbaren Grenzen zwischen den Moralauffassungen der Unterdrückten und Ausgebeuteten im Feudalismus und den diesbezüglichen Auffassungen der Arbeiterklasse gibt. Auch zwischen den Moralauffassungen der antagonistischen Klassen in ein und derselben Gesellschaftsordnung gibt es keine solche Kluft. Innerhalb der Arbeiterklasse existieren bestimmte, durch die Tradition überlieferte Moralanschauungen, die das Ergebnis bereits vergangener Gesellschaftsformationen und der ihnen zugrundeliegenden ökonomischen Verhältnisse sind. Zu diesen Moralanschauungen gehören bestimmte Vorstellungen über Gut und Böse, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Ehre und Ehrlosigkeit u. a. m.

Die neuen ökonomischen und gesamtgesellschaftlichen Bedingungen des Proletariats werfen mit Notwendigkeit neue sittliche Fragen auf. Die Arbeiterklasse ist gezwungen, ihre aus der Tradition überlieferten Moralauffassungen mit der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu konfrontieren und ihr Verhältnis zur neuen kapitalistischen Ordnung zu bestimmen. Die Bestimmung dieses Verhältnisses der Proletarier gegenüber der neuen kapitalistischen Wirklichkeit geht vor sich durch das Bewußtwerden ihres *politischen* Gegensatzes zur Bourgeoisie. Die Moralanschauungen des Proletariats sind kein direktes und unvermitteltes, sondern ein indirektes und mittelbares Abbild der neuen gesellschaftlichen Verhältnisse. Als vermittelndes Zwischenglied tritt die Politik in Erscheinung. Die Politik, selbst durch die gegebenen ökonomischen Verhältnisse determiniert, wird zur wichtigsten mittelbaren Grundlage für die Herausbildung der Rechts- und Moralanschauungen der antagonistischen Klassen. Die Politik ist nach einem Wort von Lenin der konzentrierte Ausdruck der Ökonomie. Sie ist das entscheidende Mittel, mit dessen Hilfe die herrschende Klasse ihre ökonomischen Ziele verwirklicht. Deshalb „muß die Politik notwendigerweise das Primat über die Ökonomie besitzen.“<sup>11</sup> Aus dieser Tatsache ergibt sich objektiv ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Politik und Moral — eine Beziehung, die bei Loeser überhaupt keine Berücksichtigung findet. Bei ihm erscheint die Moral als der direkte Ausfluß ökonomischer Verhältnisse oder der schlechten resp. guten Seite eines Widerspruchs, eine Auffassung, zu der weiter unten noch einiges gesagt werden wird. Hier liegt meines Erachtens auch die Ursache, warum F. Loeser de facto zur Negierung des Klassencharakters der Moral und zur Postulierung seines klassenindifferenten unhistorischen Moralkriteriums kommt. Unmittelbar aus der Ökonomie, d. h. innerhalb der Beziehung zwischen dem Arbeiter

<sup>10</sup> K. Marx an P. W. Annenkow. In Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. Berlin 1953. S. 43

<sup>11</sup> W. I. Lenin: Sämtliche Werke. Bd. XXVI. Moskau 1940. S. 148

und dem kapitalistischen Privateigentümer in der Produktion, entstehen nur gewisse Elementarformen, Keimformen der proletarischen Moral. Solange die Arbeiter in ihrer Mehrzahl nicht begriffen hatten, daß sich hinter dieser Beziehung zwischen dem einzelnen Arbeiter und dem kapitalistischen Eigentümer der unversöhnliche Gegensatz der beiden antagonistischen Klassen verbirgt, waren sie nicht imstande, weder das politische Klassenbewußtsein noch die proletarische Kampf-moral der Klasse zu entwickeln. Am Anfang dieser Entwicklung des Proletariats stand nicht ein ausgeprägtes proletarisches Klassenbewußtsein, ein fest umrissenes Moralbewußtsein, sondern zunächst nur „das dumpfe Gefühl seines tiefen Interessengegensatzes gegen die Bourgeoisie“.<sup>12</sup> Das war die Zeit, in der das noch unentwickelte Proletariat sich noch in der geistigen Knechtschaft der Bourgeoisie befand, in der, wie Engels bemerkte, es noch nicht zu selbständiger Organisation fähig war und deshalb vorerst als politisches Anhängsel, als der äußerste linke Flügel der Bourgeoisie auftrat.

Die Bourgeoisie mußte im Interesse ihrer eigenen ökonomischen und politischen Entwicklung auch den von ihr ausgebeuteten und unterdrückten Massen demokratische Freiheiten und Rechte gewähren. Die kapitalistische Produktion erforderte nicht nur den von Produktionsmitteln freien Lohnarbeiter, sie verlangte auch einen kulturell und in seiner ganzen geistigen Entwicklung höher stehenden Produzenten, als es der leibeigene Bauer war. In diesem Sinne bezeichneten Marx und Engels die Befreiung der Menschen vom Standpunkt der Bourgeoisie, die Befreiung der Gesellschaft von ihren feudalen Fesseln als „die einzig mögliche Weise, den Individuen eine neue Laufbahn freierer Entwicklung zu eröffnen.“<sup>13</sup>

In der Tat, der moderne Industrieproletarier steht trotz mannigfaltiger knechtender Bedingungen turmhoch über den leibeigenen Bauern und den Handwerkern, die auch bei stärkster Zuspitzung der Klassengegensätze Sklaven ihrer ökonomischen Verhältnisse, ihrer eigenen Privateigentümerinteressen blieben. Darin besteht u. a. eine der Seiten des gesellschaftlichen Fortschritts auch auf dem Gebiet der Moral, der mit dem Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus verbunden ist. Indem das Kapital mit der Arbeiterklasse zugleich seinen eigenen Totengräber hervorbringt, schafft es eine Reihe anderer Bedingungen und Voraussetzungen, die schließlich zu seiner Aufhebung führen. Eine dieser Bedingungen ist die Entwicklung höherer Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins wie des proletarischen Klassenbewußtseins, des sozialistischen Bewußtseins. Nicht zufällig begannen Marx und Engels ihren Kampf zur Schaffung der revolutionären Partei der Arbeiterklasse mit der Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins, mit der Herausarbeitung des grundlegenden Gegensatzes zwischen den Interessen der Arbeitserklasse und den Interessen der Bourgeoisie auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens. Die proletarische Moral ist ein unabdingbarer Bestandteil des proletarischen Klassenbewußtseins. Dieses Klassenbewußtsein kann aber, wie Lenin lehrt, nicht im Bereich der Produktion und nicht allein durch ökonomische Enthüllungen entstehen. Die ökonomischen Enthüllungen über die vielfältigen Formen und Methoden sowie über die Intensität der Ausbeutung übten zwar eine große Wirkung auf die Arbeiterklasse aus. Sie waren wichtige

<sup>12</sup> F. Engels: Marx und die Neue Rheinische Zeitung (1848–1849). In: Marx/Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. II. Moskau 1950. S. 306/307

<sup>13</sup> Marx/Engels: Werke. Berlin 1958. Bd. 3. S. 395

Mittel des moralischen Drucks der Arbeiterklasse auf die Bourgeoisie und führten zur Herausbildung gewisser Formen der Selbsthilfe des Proletariats, zur Entwicklung von Keimformen des proletarischen Kollektivismus und der proletarischen Solidarität. Aber diese Solidarität war noch nicht auf das kollektive Zusammenwirken des Proletariats als *Klasse* orientiert. Sie beschränkte sich zunächst auf die Arbeiter eines Betriebes, eines Ortes, eines Berufszweiges etc. Diese Elementarformen der Solidarität waren noch ganz und gar gerichtet auf die Befriedigung der Tagesinteressen der Individuen. Unter diesen Umständen mußten die Elementarformen der proletarischen Moral notwendigerweise im Rahmen kleinbürgerlicher individualistischer Vorstellungen befangen bleiben. Solange die Enthüllungen sich nur auf die ökonomische Sphäre beschränkten, d. h. solange der Kampf der Arbeiter dem Wesen nach nur um bessere Bedingungen des Verkaufs der Arbeitskraft ging und nicht um den Sturz der ökonomischen und politischen Ordnung des Kapitalismus, konnte sich die *proletarische Klassensolidarität* in ihrer für das moderne Proletariat wesentlichen qualitativen Bestimmung nicht herausbilden.

Die proletarische Moral ist ein wichtiger Bestandteil des *politischen Klassenbewußtseins* der Arbeiterklasse. Dieses Bewußtsein bildet sich aber nur im politischen Kampf der Klasse auf der Basis der politischen Erziehung der Klasse durch ihre revolutionäre Partei heraus.<sup>14</sup> Ohne die Anerkennung dieses Zusammenhanges zwischen proletarischer Moral und politischem Klassenbewußtsein der Arbeiterklasse läßt sich meines Erachtens weder theoretisch das Wesen und die Entwicklung der proletarischen Moral noch praktisch die Notwendigkeit der Erziehung zur sozialistischen Moral gerade durch Einbeziehung der Werktätigen in den politischen Kampf erklären.

Die Politik spielt in diesem Sinne nicht nur die Rolle eines Vermittlers zwischen den ökonomischen Verhältnissen als materieller Grundlage und der Widerspiegelung dieser Verhältnisse in den Ideen und Theorien der Gesellschaft, sie ist vielmehr der entscheidende Bereich der Gesellschaft überhaupt, in dem die Moralauffassungen der Klassen ihr Wesen prägen und ihre bestimmte Form annehmen. Dies ist der Inhalt jener wichtigen Leninschen These, daß die proletarische Moral den Interessen des proletarischen Klassenkampfes entspringt, ihnen dienen muß und ihnen untergeordnet ist. Ohne die Anerkennung dieser Tatsachen können der Klassencharakter der proletarischen Moral, ihre humanistische Zielsetzung, ihre gesellschaftliche Rolle und Bedeutung überhaupt nicht verstanden werden. Zwischen Moral und Politik gibt es eine innere Wechselbeziehung und Vermittlung derart, daß beide ineinander umschlagen. In der klassenlosen Urgesellschaft gab es die Politik noch nicht. Sie entstand erst mit der Herausbildung der Klassen als Mittel zur Wahrung und Verteidigung der jeweiligen Interessen der Klassen und später als Mittel zur Regelung der Beziehungen zwischen den Staaten und Nationen. So hat sich die Politik historisch in ihre zwei Seiten, in die Innen- und Außenpolitik geteilt. Von Anbeginn an hatte die Politik stets auch moralische Qualitäten, Seiten und Züge. Aber die Moral nahm in der Klassengesellschaft auch politischen Inhalt, politische Seiten und Züge an, insbesondere, soweit es sich um das Verhältnis der Individuen zu den

<sup>14</sup> Siehe W. I. Lenin: Was tun? In: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Moskau 1946. Bd. I, S. 231



Klassen, zum Staat, zur Gesellschaft im ganzen, zu den Organisationen der feindlichen und eigenen Klasse handelte. Moral verwandelt sich ständig in Politik und Politik in Moral. Wir finden diese dialektische Vermittlung nicht nur in jeder Gesellschaftsordnung der Klassengesellschaft, sondern auch an den großen Wendepunkten der Menschheitsgeschichte, beim Übergang von der klassenlosen Urgesellschaft zur Sklaverei und damit zur Klassengesellschaft und auch beim Übergang von der Klassengesellschaft zur klassenlosen kommunistischen Gesellschaft.

Wie sind nun vom Gesichtspunkt des Verhältnisses von Politik und Moral die Auffassungen F. Loesers über die Quellen der proletarischen Moral einzuschätzen? Zunächst stellt Loeser fest, daß das moralische Bewußtsein eine *besondere*, eine *bestimmte* Seite der gesellschaftlichen Entwicklung widerspiegelt (S. 968 und 972). Wenn damit gemeint sein soll, daß die Moral als eine *bestimmte* Form des gesellschaftlichen Bewußtseins auch *bestimmte* Seiten des gesellschaftlichen Lebens und nicht die ganze Gesellschaft in ihrer bunten Mannigfaltigkeit schlechthin widerspiegelt, dann kann man dieser These unbedingt zustimmen. Ich halte das für eine richtige Ausgangsbasis zur Bestimmung des Wesens des Moralischen. Zweitens geht Loeser davon aus, daß das moralische Bewußtsein diese bestimmte Seite des gesellschaftlichen Lebens auf Grund eines objektiven Kriteriums danach bewertet, ob sie gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht usw. ist. Auch damit kann man einverstanden sein. Loeser stellt die Frage, was für eine Seite der gesellschaftlichen Entwicklung in den Begriffen Gut und Böse widergespiegelt wird. Dabei weist er richtig darauf hin, daß wir die Antwort darauf nur erhalten, wenn wir vom historischen Materialismus und seiner Erklärung der gesellschaftlichen Entwicklung ausgehen. Aber leider hält er sich nicht an diesen guten Vorsatz. Seine Antwort lautet: „Jegliche gesellschaftliche Entwicklung vollzieht sich in Widersprüchen. Jeder Widerspruch hat eine hemmende und eine vorwärtstreibende Seite. Der Widerspruch selbst wie seine beiden Seiten sind gesetzmäßig bedingt. Doch die hemmende Seite des Widerspruchs hindert den Menschen in seiner Weiterentwicklung, d. h. letzten Endes in der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft, während die vorwärtstreibende Seite den Menschen in seiner Entwicklung unterstützt“ (S. 972).

Das Moralbewußtsein, speziell das moralische Werturteil hat nach Loeser die spezifische Rolle, dem Menschen zu zeigen, welche Seite eines Widerspruchs die hemmende und welche die vorwärtstreibende ist. „Auf Grund des objektiven Kriteriums der moralischen Bewertungen kennzeichnet das moralische Werturteil die hemmende Seite als das Schlechte oder Böse, die vorwärtstreibende Seite als das Gute.“ (S. 972). Hier haben wir wieder jene Identifizierung des moralisch Guten oder Schlechten mit objektiven gesellschaftlichen Prozessen, gegen die wir uns schon im ersten Teil dieses Artikels gewandt haben. Diese Ausführungen Franz Loesers über allgemeine Wesenszüge des Widerspruchs als Quelle jeglicher Entwicklung sind in mancher Hinsicht fehlerhaft. Für F. Loeser gibt es nur den Widerspruch „an sich“. Die marxistische Dialektik verlangt aber neben der Herausarbeitung des Allgemeinen vor allem die Untersuchung der Spezifik der Widersprüche, ihre Unterscheidung nach ihrem Charakter, ihrer Bedeutung, ihrer Rolle im gesellschaftlichen Leben, ihrem Ursprung etc. Hätte F. Loeser sich die Mühe gemacht, seine Thesen von diesem Aspekt her zu überprüfen, so hätte er schnell ihre Fehlerhaftigkeit feststellen können. Jeder Widerspruch ist dadurch gekenn-

zeichnet, daß die eine Seite die *bestimmende*, die andere die nicht-bestimmende, eine der bestimmenden Seite untergeordnete, von ihr abhängige Rolle in der Gesellschaft spielt. Das ist eine allgemeine Erscheinung, die für des Wechselverhältnis der beiden Seiten aller Widersprüche zutrifft. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß die bestimmende Seite gleich der vorwärtstreibenden, und die nichtbestimmende gleich der hemmenden Seite ist. Ich leugne nicht, daß vielen gesellschaftlichen Widersprüchen eine solche hemmende und eine revolutionäre Seite eigen ist, wie das z. B. von Loeser richtig in bezug auf den Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat festgestellt wurde. Das Prädikat „hemmend“ oder „vorwärtstreibend“, läßt sich jedoch keineswegs einfach auf die beiden Seiten *aller Widersprüche in der Klassengesellschaft* anwenden und schon gar nicht auf *alle Widersprüche der Natur und Gesellschaft überhaupt*. Die Antwort auf die Frage, ob ein bestimmter Widerspruch eine solche hemmende Seite hat, verlangt vorher die genaue Untersuchung der Spezifik dieses Widerspruchs. Man muß z. B. wissen, ob es sich dabei um einen Widerspruch handelt, der durch die gesellschaftliche Entwicklung objektiv bedingt ist, der gesetzmäßig, notwendig ist, oder um einen zufälligen, unwesentlichen, nicht notwendigen Widerspruch, der aus der Verletzung einer objektiven Gesetzmäßigkeit, aus Fehlern und Mängeln in der Führung der Gesellschaft entspringt. Gleichfalls muß man vorher die unterschiedliche Rolle untersuchen, die die jeweiligen Widersprüche im gesellschaftlichen Leben spielen. So gibt es einen ständigen Widerspruch zwischen Natur und Gesellschaft. Ohne die Natur gibt es keine Gesellschaft. Natur und Gesellschaft sind zwei Seiten der einheitlichen materiellen Welt. Welche Seite ist hier die hemmende, die schlechte und böse, welche die gute? Eine solche Fragestellung ist einfach absurd. Aber beschränken wir uns auf gesellschaftliche Widersprüche. In der Gesellschaft gibt es Widersprüche vielfältigster Art. Welche Seite müßte Loeser zufolge in dem Widerspruch zwischen der Produktion und den Bedürfnissen als die gute bezeichnet werden, welche als die schlechte? Bei uns gibt es in den vielfältigsten Formen den Widerspruch zwischen den persönlichen und den gesellschaftlichen Interessen. Das falsch verstandene persönliche Interesse wirkt sich tatsächlich als Hemmnis für die gesellschaftliche Entwicklung aus. Und in der Tat wird die egoistische Auffassung von der materiellen Interessiertheit auch moralisch als schlecht verurteilt. Das richtig verstandene persönliche Interesse, das richtige Verständnis seines Zusammenhangs mit den gesellschaftlichen Interessen wirkt sich aber als sehr starke Triebkraft für die Steigerung der Arbeitsproduktivität und die Festigung der ökonomischen und politischen Grundlagen des sozialistischen Staates aus. Was ist denn hier das Schlechte oder Böse, was ist das Gute? Oder nehmen wir die sozialistische Produktionsweise mit ihren beiden widersprüchlichen Seiten, den sozialistischen Produktivkräften und den sozialistischen Produktionsverhältnissen. F. Loeser hat diese Frage relativ weit ausgeführt. Er schreibt: „Verhältnisse, wie die Eigentumsverhältnisse sind so lange gut, soweit sie mit den Gesetzen der Entwicklung der Gesellschaft übereinstimmen; sie werden schlecht, sobald sie mit ihnen in Widerspruch geraten...“ (S. 961). Ein paar Sätze weiter spricht er von bestimmten *Formen* dieser Eigentumsverhältnisse, die jeweils in Übereinstimmung mit den Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung als gut oder schlecht zu bezeichnen seien. Hierzu bedarf es einiger Bemerkungen. Der V. Parteitag der SED hat das *Wesen* der sozialistischen Produktionsverhältnisse wie folgt be-

stimmt: „Sozialistische Produktionsverhältnisse sind die Beziehungen der werktätigen Menschen im Produktionsprozeß von Betrieben, die dem Volke gehören, und in einem Staat, in dem die Arbeiterklasse die Macht ausübt. Es sind Beziehungen der kameradschaftlichen Unterstützung und der gegenseitigen Hilfe, die auf der Gemeinsamkeit der Interessen an der Erhöhung der Ergebnisse der Arbeit und der Verbesserung des Lebens beruhen; es sind brüderliche Beziehungen, Beziehungen von Klassengenossen.“<sup>15</sup> Und etwas weiter heißt es im Beschluß des Parteitages über die sozialistischen Produktionsverhältnisse: „Die volle Entfaltung unserer sozialistischen Produktionsverhältnisse bedeutet die Befreiung von den Gewohnheiten und Traditionen der alten kapitalistischen Ordnung, bedeutet die Überwindung des Egoismus, des Einzelgängertums, der Gleichgültigkeit, des Intrigierens, des unkollegialen Verhaltens; sie bedeutet gemeinsames Streben nach den besten Arbeitsergebnissen, Freude an der Arbeit, die Bildung eines festen Kollektivs von Klassengenossen, die durch gemeinsame Interessen vereint sind...“<sup>16</sup>

Dieses Wesen der sozialistischen Produktionsverhältnisse existiert aber nicht an sich, sondern nur in ganz bestimmten konkreten Formen, wie das Allgemeine stets nur im Besonderen resp. im Einzelnen zum Ausdruck kommt. Die zwei grundlegenden Formen der sozialistischen Eigentumsverhältnisse, die diesen sozialistischen Produktionsverhältnissen zugrunde liegen, sind das allgemeine gesellschaftliche Eigentum in der Form des Staatseigentums oder des allgemeinen Volkseigentums und das sozialistische genossenschaftliche Eigentum. Letzteres existiert wiederum in verschiedenen Formen. Wir haben allein drei Typen von landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften. Weiterhin gibt es bestimmte Formen des genossenschaftlichen Eigentums im Bereich des Handwerks, des Fischereiwesens etc. Wie alles in der Natur und Gesellschaft, sind auch die jeweiligen Formen der sozialistischen Produktionsverhältnisse einem dialektischen Prozeß der Höherentwicklung unterworfen, worauf F. Loeser ebenfalls richtig hinweist. Dieser Prozeß der Höherentwicklung hat gegenwärtig in der Sowjetunion sehr konkrete Formen angenommen, wobei die allgemeine Tendenz darin besteht, daß das kollektiv-wirtschaftliche Eigentum sich immer mehr dem allgemeinen Volkseigentum annähert. Das findet seinen konkreten Ausdruck in der ständigen Vergrößerung der unteilbaren Fonds, in der Übernahme großer Investitionsvorhaben durch mehrere Kolchosen, die an einem Objekt arbeiten wie z. B. im Bau von Zuckerfabriken, Konservenfabriken, Bäckereien, Wurstfabriken aus kolchoseigenen Mitteln u. ä.m. In diesem Prozeß sind die sozialistischen Produktionsverhältnisse eine der hauptsächlichen Triebkräfte. In der Vergangenheit — besonders nach 1953 — haben die Parteiführung und die Regierung in der Sowjetunion mehrmals bestimmte Veränderungen hinsichtlich der sozialistischen Produktionsverhältnisse in den Kolchosen vorgenommen. Einzelne Seiten dieser sozialistischen Produktionsverhältnisse waren veraltet. Die Umgestaltung der MTS, der Verkauf von landwirtschaftlichen Großmaschinen an die Kolchosen, die Zusammenlegung von Kolchosen u. a. m. waren Maßnahmen, die zur Überwindung dieser einzelnen veralteten Seiten und zur Vervollkommenung der so-

<sup>15</sup> Beschluß des V. Parteitages der SED über den Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender, demokratischer Staat. Berlin 1958. S. 35

<sup>16</sup> Ebenda: S. 36



zialistischen Produktionsverhältnisse in den Kolchosen führten. Dieser Prozeß der Veränderung und Vervollkommnung der sozialistischen Produktionsverhältnisse vollzieht sich in Richtung einer immer größeren Vergesellschaftung der Produktion und der Produktionsmittel, und dies hauptsächlich auf der Grundlage der Erweiterung und qualitativen Veränderung der unteilbaren Fonds. Es handelt sich hier um einen gesetzmäßigen Prozeß, der sich völlig unter der Kontrolle der Gesellschaft befindet. Er wird bewußt von der Partei und den entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen gelenkt. Kann man aber aus der Tatsache, daß in diesem Prozeß der gesetzmäßigen Höherentwicklung der sozialistischen Produktionsverhältnisse notwendigerweise einzelne veraltete Seiten überwunden werden, wie Loeser schlußfolgern, daß die sozialistischen Produktionsverhältnisse überhaupt oder die bestimmte Form des kollektiv-wirtschaftlichen Eigentums als schlecht zu bewerten sei, weil einzelne Seiten dieser Produktionsverhältnisse sich als veraltet erwiesen haben? Eine solche Behauptung entbehrt meines Erachtens jeder Grundlage. Wenn in diesem Zusammenhang festgestellt wurde, daß die sozialistischen Produktionsverhältnisse sich als hauptsächlichste Triebkraft erweisen, dann bedeutet das, daß die zwei Seiten eines Widerspruchs sich keineswegs stets in eine hemmende, schlechte und böse und in eine vorwärtstreibende, gute Seite aufteilen lassen. Es kann durchaus Widersprüche geben und es gibt sie auch tatsächlich im Sozialismus in mannigfaltiger Art, wo beide Seiten vorwärtstreibende, den Prozeß revolutionierende Seiten sind. Um solche Widersprüche handelt es sich z. B. bei dem Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im Sozialismus. Dasselbe trifft auch zu auf die Widersprüche zwischen der Arbeiterklasse und der sozialistischen Intelligenz, zwischen Arbeiterklasse und Genossenschaftsbauern, zwischen geistiger und körperlicher Arbeit, zwischen richtig verstandenen persönlichen und gesellschaftlichen Interessen u. a. Es wäre absurd zu behaupten, daß eine der beiden Seiten in den hier genannten Widersprüchen stets eine hemmende ist, die deshalb als schlecht zu bezeichnen wäre. Das ist nicht nur theoretisch falsch, eine solche Behauptung führt auch zu politischen Konsequenzen, die dem Wesen des Marxismus-Leninismus zutiefst widersprechen. In solchen Auffassungen hat das Sektierertum gegenüber der Intelligenz, haben linke Abweichungen in der Bündnispolitik mit den Bauern und anderen werktätigen Schichten ihre theoretisch-philosophische Ursache.

Die Tatsache, daß in den hier genannten Widersprüchen keine von vornherein hemmende Seite ist, schließt dabei keineswegs aus, daß eine die bestimmende und die andere die ihr untergeordnete Seite ist. Bekanntlich werden unter sozialistischen Bedingungen die gesellschaftlichen Widersprüche auf grundlegend andere Weise gelöst als im Kapitalismus. F. Loeser hat in seinen diesbezüglichen Darlegungen nicht die Spezifik berücksichtigt, durch die sich die Widersprüche im Sozialismus von denen im Kapitalismus unterscheiden. Deshalb mußte er notwendigerweise auch zu fehlerhaften Schlußfolgerungen für die Wissenschaft und zu falschen politischen Konsequenzen gelangen.

An dieser gesamten Problematik zeigen sich neben der Relativität der moralischen Werturteile sehr klar die Grenzen der moralischen Bewertung überhaupt. Die Begriffe Gut und Böse sind Grundkategorien der Ethik. Sie dürfen innerhalb der Ethik deshalb auch nur im moralisch wertenden Sinne gebraucht werden. F. Loeser aber benutzt sie einmal als Synonyme für die Bezeichnung der

hemmenden und vorwärtstreibenden Seiten objektiver Prozesse und andererseits zur moralischen Bewertung des menschlichen Handelns. Das Gute ist aber gut nur in bezug auf den Menschen. Die sozialistischen Produktionsverhältnisse sind nicht gut an sich, sondern gut für die Menschen. Nur innerhalb dieser Relation, nur in bezug auf die Einschätzung bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse, Institutionen etc. hinsichtlich ihrer Wirkung auf die Menschen haben diese Begriffe als moralische Begriffe überhaupt einen Sinn. Jede andere Anwendung dieser Begriffe läuft meines Erachtens darauf hinaus, daß die historisch-materialistische Geschichtsauffassung durch eine antimarxistische moralisierende Geschichtsauffassung ersetzt wird. Loesers Konzeption läßt diese Möglichkeit offen. Das wird sehr deutlich bei seinen Ausführungen über die Rolle der Moralnormen. So behauptet er z. B.: „Die Moralnorm ist weit mehr als ein Werturteil. Sie enthält die Forderung an den Menschen, die hemmende Seite der gesellschaftlichen Widersprüche zu bekämpfen und sich in seinen Handlungen auf die vorwärtstreibende Seite der Widersprüche zu stellen. Die Moral ist deshalb ein Instrument, das den Menschen mittels bestimmter Regeln des Verhaltens hilft, die Widersprüche der gesellschaftlichen Entwicklung zu überwinden, um mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinzustimmen. *Indem der Mensch aber den Forderungen der Moral nachgeht und die gesellschaftlichen Widersprüche löst, schafft er neue gesellschaftliche Verhältnisse. Dadurch treten neue Gesetzmäßigkeiten in Kraft und neue Widersprüche entwickeln sich.* Der dialektische Prozeß der Entstehung und Entwicklung des Bösen und Guten... beginnt von Neuem, aber diesmal auf einer höheren Stufe“ (S. 972/973). In diesem Zitat von F. Loeser gibt es einen richtigen rationalen Kern. Er besteht darin, daß die sozialistische Moral als Teil des sozialistischen Bewußtseins eine sehr große Rolle bei der sozialistischen Erziehung der Werktätigen spielt. Ihre Unterschätzung sowie die Herabminderung des sozialistischen Bewußtseins überhaupt ist gleichbedeutend mit der Vertuschung und Konservierung von Widersprüchen, die jedoch im Interesse des gesellschaftlichen Fortschritts unbedingt überwunden werden müssen. In diesem Sinne ist der Verzicht auf die Erziehung zur sozialistischen Moral nicht anders einzuschätzen wie der Verzicht auf die Erziehung zum sozialistischen Bewußtsein überhaupt. Eine solche Position wurde, wie Walter Ulbricht auf dem 4. Plenum des ZK feststellte, gerade von der Schirdewan-Gruppe bezogen. Ihre subjektivistische Auffassung von der Entwicklung der Gesellschaft mußte sie notwendig zur Spontaneitätstheorie, zur Theorie und Politik des Selbstlaufes führen. Die große Bedeutung und Rolle der Moral in der gesellschaftlichen Entwicklung muß voll anerkannt werden — aber in diesem Zitat von F. Loeser wurde sie in einem Maße überbetont, daß jegliche ökonomische Gesetzmäßigkeit, jegliche Politik, jegliches Recht zur Durchsetzung der ökonomischen Gesetzmäßigkeiten überflüssig werden. Im Grunde genommen ist dies ebenfalls ein Abgleiten in den Subjektivismus in der Gesellschaftswissenschaft, das seine Ursache in der völligen Negierung des Wechselverhältnisses von Politik und Moral hat. Dies ist meines Erachtens der Hauptfehler der gesamten Loeserschen Konzeption.

Die Arbeiterklasse hat im Kapitalismus nach der Entstehung der revolutionären Arbeiterbewegung sehr schnell die hemmenden und vorwärtstreibenden Seiten der gesellschaftlichen Entwicklung erkannt. Im Marxismus-Leninismus, der theoretischen Grundlage ihres Kampfes, sind diese Prozesse allseitig und

vollständig analysiert. Die Arbeiterklasse hat über die vielen Probleme ihres Lebens und Kampfes im Kapitalismus auch sehr konkrete moralische Anschauungen. Das Bewußtsein der Gerechtigkeit ihres Kampfes gegen den Kapitalismus ist eine Triebkraft, ein mobilisierender Faktor im Klassenkampf, der nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Der Klassenkampf des Proletariats ist selbst sittlich gut. Er enthält nicht nur positive objektive sittliche Werte, in ihm verwirklichen die Arbeiter auch solche sittlichen Prinzipien wie die Solidarität, den proletarischen Internationalismus u. a. m. All das unterstreicht den auch von F. Loeser geäußerten Gedanken von der großen Bedeutung der proletarischen Moral im Klassenkampf. So hoch die Bedeutung des proletarischen Moralbewußtseins, insbesondere das Wissen um die Gerechtigkeit des Kampfes der Arbeiterklasse auch einzuschätzen ist, man darf diese Tatsache doch nicht überbewerten. Die revolutionäre Arbeiterbewegung hebt nicht die sittliche, sondern vor allem die politische Seite ihrer Ziele hervor. In der Praxis ihres Kampfes läßt sie sich nicht in erster Linie von der sittlichen Beurteilung des Kapitalismus und nicht von sittlicher Entrüstung leiten, sondern von ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen, auf deren Grundlage sie fest umrissene *politische* Ziele aufstellt. Zur Verwirklichung dieser politischen Ziele schafft sie sich ihre *politischen* Organisationen, bedient sie sich *politischer* Mittel ihres Kampfes. Daß alle diese politischen Ziele, Organisationen und Mittel zugleich auch sittliche Seiten, Züge und Qualitäten haben, kann nicht die These entkräften, daß innerhalb der Wechselbeziehung zwischen den politischen und moralischen Seiten den ersteren das Primat zukommt. Die Geschichte kennt kein Beispiel, wo irgendeine revolutionäre Klasse ihre Herrschaft nur dadurch erkämpfte, neue gesellschaftliche Verhältnisse nur dadurch geschaffen hat, daß sie Forderungen der Moral nachgegangen ist. Welche Rolle die Moral auch immer in den einzelnen Kämpfen der Klassen gespielt hat, sie ist stets der politischen Zielsetzung der Klassen untergeordnet gewesen. Und nur durch die Verwirklichung ihrer politischen Ziele vermochten die revolutionären Klassen auch ihre neue Moral zu realisieren. Auch die proletarische Moral kann sich nur dadurch zur herrschenden Moral entwickeln, daß das Proletariat seinen politischen Kampf bis zu Ende führt und seine eigene politische Herrschaft errichtet. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht. Für diesen Kampf schafft sich das Proletariat seine Partei. Dazu verbündet es sich fest mit der Hauptmasse der Bauern. Dazu beseitigt die Arbeiterklasse das kapitalistische Eigentum an den Produktionsmitteln, schafft sie neue sozialistische Produktionsverhältnisse und eine neue sozialistische Wirtschaft. Die Arbeiterklasse schafft durch die sozialistische Revolution völlig neue materielle Verhältnisse. Ihr Staat ruht auf neuen ökonomischen und politischen Grundlagen. Dadurch entstehen neue Gesetzmäßigkeiten und werden alte außer Kraft gesetzt.

All das ist für Franz Loeser — wie es scheint — nicht eine Frage des *politischen Klassenkampfes*, sondern der *moralischen Erziehung* der Menschen. „Indem der Mensch den Forderungen der Moral nachgeht und die gesellschaftlichen Widersprüche löst, schafft er neue gesellschaftliche Verhältnisse...“ Das ist eine Auffassung, die m. E. noch hinter die utopischen Sozialisten zurückgeht.

Die Auffassungen F. Loesers von der besonderen Seite des gesellschaftlichen Lebens, die die Quelle der Moral bildet, ist, wie wir gesehen haben, sowohl wegen ihrer philosophischen Fehlerhaftigkeit wie auch wegen ihrer politischen Schluß-



folgerungen unannehmbar. Das dürfte hinreichend bewiesen sein. Dabei entkräften die von F. Loeser angeführten Argumente — das sei hier in Parenthese bemerkt — in keiner Weise das, was M. Klein bisher über die Moral, über ihren Ursprung, ihre Rolle und Funktion in der gesellschaftlichen Entwicklung publiziert hat. Ich bin der Auffassung, daß M. Klein einen wertvollen Schritt zur Begründung der marxistischen Ethik als einer selbständigen wissenschaftlichen Disziplin getan hat. Dieser erste Schritt muß notwendigerweise damit beginnen, daß das Verhältnis zwischen der marxistischen Ethik als philosophischer Einzelwissenschaft und dem dialektischen und historischen Materialismus als ihrer allgemeinen philosophischen und methodologischen Grundlage bestimmt wird. Hierzu hat M. Klein auf der Moralkonferenz im April 1957 seine Gedanken dargelegt. Die weitere Ausarbeitung dieser Frage ist nach meinem Dafürhalten eine Angelegenheit aller marxistischen Philosophen, die auf dem Gebiet der Ethik arbeiten. M. Klein hat die Frage nach der objektiven Quelle, nach dem objektiven Ursprung der Moral weiter ausgearbeitet und dazu seine Konzeption vom objektiven sittlichen Wert gesellschaftlicher Phänomene entwickelt. Wie ist diese Konzeption einzuschätzen? M. Klein gebraucht den Begriff „objektiver sittlicher Wert“ zur Bezeichnung jener besonderen Seite des gesellschaftlichen Lebens, die seiner Meinung nach die spezifische Quelle für die Entstehung des Moralbewußtseins darstellt. Auf der schon genannten Moralkonferenz erklärte er: „Das moralische Bewußtsein als *spezifische* Form spiegelt nicht das gesellschaftliche Sein überhaupt wider — das ist die Funktion *aller* Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins —, sondern die spezifische *sittliche* Seite im gesellschaftlichen Leben, das, was im gesellschaftlichen Leben für das Zusammenleben und Zusammenwirken der Menschen als *gesellschaftlicher*, in *Gemeinschaft* lebender Wesen gut oder schlecht, wertvoll oder nicht wertvoll ist. Ich möchte für diese Seite den Begriff des sittlichen Wertes gebrauchen, wobei dieser Wert als negativer und positiver im Leben dasein und wirken kann.“<sup>17</sup> M. Klein betont in diesem Zusammenhang weiter, daß die objektiven sittlichen Werte mit den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben sind und daß sie in der antagonistischen Klassengesellschaft ebenfalls antagonistischen Charakter haben. Man kann sicher darüber streiten, ob diese und ähnliche Stellen im Referat auf der oben genannten Konferenz schon eine genügende Begründung des Begriffes „objektiver sittlicher Wert“ sind. Meines Erachtens genügen die bisherigen Bemerkungen dazu noch nicht. Dieser Begriff bedarf noch der Präzisierung. Es muß auch vom Begriff her eine noch stärkere Abgrenzung von der bürgerlichen Wertphilosophie und Wertethik erfolgen. Man kann auch darüber streiten, ob es zweckmäßig ist, diesen Begriff überhaupt zu verwenden. Jedoch hat der Gedanke der Zweckmäßigkeit nur insoweit gewisse Berechtigung, als dieser Begriff nicht präzis genug gefaßt ist, solange er die Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Wertethik und Wertphilosophie in gewisser Beziehung erschwert und zu Mißverständnissen Anlaß geben kann. Ob man aber diesen Begriff überhaupt verwenden soll, das ist nach meinem Dafürhalten keine Frage der Zweckmäßigkeit, sondern seiner sachlichen Bestimmung und Begründung. F. Loeser hat offensichtlich die Problematik des objektiven sittlichen Wertes überhaupt nicht erfaßt. Seine Polemik dagegen geht völlig am Wesen der Sache vorbei. Er nimmt eine unklare Bemerkung, eine rhetorische Floskel von M. Klein zum Anlaß, um gegen den angeblichen Mysti-

<sup>17</sup> Neues Leben, neue Menschen. Berlin 1957. S. 32

zismus in den Auffassungen von M. Klein hinsichtlich des objektiven sittlichen Wertes zu polemisieren (S. 964). Dabei übersieht Loeser geflissentlich all das, was auf dialektisch-materialistischer Grundlage zur Begründung dieser These angeführt ist.

M. Klein hat einen sehr richtigen Ausgangspunkt für seine Begründung gewählt. Er geht aus von der menschlichen Gemeinschaft im umfassendsten Sinne dieses Wortes, wobei er allerdings das Wesen dieser Gemeinschaft und die Spezifik der verschiedenen Gemeinschaften innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsformation nicht näher definiert hat. Darin besteht offensichtlich ein Mangel in seinen Darlegungen zu diesem Problem auf der Moralkonferenz. Sein Aufsatz „Die ethische Leistung der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution“ bringt ohne Zweifel eine Reihe neuer Gedanken, die über das auf der Moralkonferenz Dargelegte hinausgehen und die Richtung andeuten, in welcher das Problem der Gemeinschaft weiter bearbeitet werden muß. Seine Auffassung, daß es Moral nur in der menschlichen Gemeinschaft geben kann, halte ich für unbedingt richtig. Für das Individuum als isoliertes Einzelwesen gibt es keine Moral. Der aus der menschlichen Gemeinschaft herausgerissene Mensch verliert alles, was ihn erst zum Menschen macht, wodurch er sich über die Tiere erhebt. Deshalb ist bei der Erklärung des Ursprungs des Moralischen von der menschlichen Gemeinschaft auszugehen, und der Inhalt des Moralischen ist auf die jeweils historisch und sozial konkret bestimmte Gemeinschaft zu beziehen. Allerdings setzt die Bestimmung der Spezifik der einzelnen Moralanschauungen, Regeln und Normen des Verhaltens dabei die Bestimmung der Spezifik der einzelnen Formen der Gemeinschaft voraus. Wir haben schon weiter oben erklärt, daß das Gute nicht losgelöst vom Menschen und ohne Bezug zum Menschen existiert und daß der Begriff des Guten nur Sinn hat in der Beziehung auf die Menschen, gleichgültig zunächst, welcher spezifischen Gemeinschaft sie angehören. Warum soll man zur Bezeichnung dieses objektiv Guten oder Schlechten nicht den Begriff des objektiven sittlichen Wertes gebrauchen? In der Praxis des gesellschaftlichen Lebens wird der Wertbegriff mit den vielfältigsten Inhalten versehen und in sehr unterschiedlichem Sinne gebraucht. Wir sprechen von materiellen kulturellen Werten und verstehen darunter solche hervorragenden Kulturschöpfungen, wie die Akropolis oder den Kölner Dom. Zugleich sprechen wir von hohen ideellen Kulturwerten und verstehen darunter den Ideengehalt z. B. der IX. Sinfonie Beethovens, den Gehalt von Raffaels Sixtinischer Madonna, Goethes Faust oder auch den Ideengehalt der marxistisch-leninistischen Theorie, die nicht ohne Grund als die höchste Errungenschaft des bisherigen menschlichen Denkens bezeichnet werden kann. Der Wertbegriff der Kultur enthält in sich bereits eine positive Bewertung und Einschätzung der materiellen und ideellen Güter der gesamten Menschheitskultur. Wert bedeutet hier soviel wie hervorragende Errungenschaft menschlichen Schöpfungstums.

Wir gebrauchen den Wertbegriff weiterhin in der marxistischen politischen Ökonomie. Hier hat er einen ganz anderen Sinn. Er bringt hinter dinglicher Hülle objektive gesellschaftliche Verhältnisse zum Ausdruck, und zwar Verhältnisse, die jeweils historisch konkret bestimmt sind.

Keinem fällt es ein, gegen den Wertbegriff in der Ökonomie oder in der Kultur in seinem jeweils konkret bestimmten Inhalt zu polemisieren. Auf diesen Gebieten

hat der Wertbegriff einen festen Platz im menschlichen Denken. Sobald aber vom objektiven *sittlichen* Wert die Rede ist, sehen einige Philosophen in diesem Begriff, selbst wenn er vom Standpunkt des dialektischen und historischen Materialismus begründet ist, ein Abgleiten in Idealismus, Mystizismus etc. Im Grunde genommen handelt es sich auch beim objektiven sittlichen Wert um gesellschaftliche Verhältnisse, wie überhaupt die ganze Moral und Ethik von solchen gesellschaftlichen Verhältnissen handelt. Pflicht, Solidarität, Verantwortung und alle Gebote der sozialistischen Moral sind Kategorien, bzw. Normen, denen bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse zugrunde liegen, die ein bestimmtes Verhalten der Individuen zueinander, zur Klasse und ihren Organisationen, zur Gesellschaft im ganzen etc. verlangen und die insofern auch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse zum Ausdruck bringen. Diese gesellschaftlichen Verhältnisse und Beziehungen der Menschen sind in ihrer Qualität außerordentlich vielgestaltig, sowohl im Hinblick auf die materiellen Verhältnisse wie auch hinsichtlich der Widerspiegelung dieser materiellen Verhältnisse im Bewußtsein der Menschen in Form von Vorstellungen, Gefühlen, Trieben, Gedanken, Theorien, wissenschaftlichen Kategorien etc. Der objektive sittliche Wert, das objektiv Wertvolle bestimmter gesellschaftlicher Phänomene für die Menschen, die sittliche Seite, Qualität und Bestimmung der gesellschaftlichen Verhältnisse, Institutionen etc. existieren nicht losgelöst von den ökonomischen, politischen, ästhetischen und anderen qualitativen Bestimmtheiten gesellschaftlicher Erscheinungen. Das Sittliche existiert nicht neben dem Politischen und Ökonomischen, sondern in ihnen, durch sie verursacht resp. vermittelt. Die menschliche Gesellschaft kann als bestimmte Einheit nur bestehen infolge der Mannigfaltigkeit ihrer unterschiedenen Seiten. Die Gesellschaft als Gesamtheit der Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen ist kein mechanisches Konglomerat nebeneinander existierender Verhältnisse. Diese durchdringen vielmehr einander, beeinflussen sich wechselseitig und verwandeln sich ineinander. Das Miteinandervermitteltsein ist ein Wesenszug aller gesellschaftlichen Erscheinungen. Deswegen wäre es völlig verkehrt, das Sittliche als *besondere* Seite metaphysisch losgelöst von den anderen qualitativen Bestimmungen der gesellschaftlichen Erscheinungen zu betrachten. Wenn auch das Sittliche im Prozeß der Abstraktion besonders hervorgehoben wird und in diesem Zusammenhang die anderen qualitativen Seiten der gesellschaftlichen Erscheinungen unberücksichtigt bleiben, so gibt dennoch erst die Berücksichtigung der Vielfältigkeit der Qualitäten, Seiten und Züge gesellschaftlicher Erscheinungen die richtige Grundlage für die Bestimmung des spezifisch Sittlichen. Die Kompliziertheit der menschlichen Gesellschaft als Einheit vielfältigster gesellschaftlicher Verhältnisse und die qualitative Mannigfaltigkeit eines jeden dieser gesellschaftlichen Verhältnisse macht die Erforschung der spezifischen Formen ihrer Widerspiegelung im Bewußtsein der Menschen zu einer außerordentlich schwierigen Aufgabe.

Das menschliche Bewußtsein bildet die gesellschaftlichen Erscheinungen nicht vereinzelt und voneinander losgelöst ab, sondern komplex, als Gesamtheit, als Einheit. Die komplexe Widerspiegelung schließt dabei keineswegs eine differenzierte Abbildung innerhalb dieser Komplexität aus. Die Moral als bestimmte Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ist eine solche Form differenzierter Widerspiegelung einer besonderen Seite aus dem Gesamtkomplex des gesellschaftlichen Seins. Andere Formen der Widerspiegelung sind die künstlerische,



die religiöse, die wissenschaftliche, die politische etc. Jede dieser Formen spiegelt eine besondere Seite, besondere Züge, Qualitäten, Zusammenhänge des gesellschaftlichen Seins wider.

Dabei hat der Widerspiegelungsprozeß ebenfalls mannigfaltige Seiten. Er ist eine Einheit von rationaler und sinnlicher Widerspiegelung, die zugleich eine emotionale Komponente besitzt. Der politische Terror der Ausbeuterklasse erzeugt ganz bestimmte Vorstellungen und Anschauungen, aber auch emotionale Willensbestimmungen und tiefe Gefühle des Hasses bei den Unterdrückten gegen ihre Unterdrücker. Auch diese beiden Seiten existieren nicht nebeneinander, sondern sind miteinander vermittelt, gehen ineinander über. In allen Kategorien der Ethik kommt diese Einheit und das Miteinandervermitteltsein der rationalen und emotionalen Seite der menschlichen Psyche zum Ausdruck.

Die Widerspiegelung der objektiven sittlichen Werte im menschlichen Bewußtsein führt zur Herausbildung subjektiver sittlicher Werte. Solche subjektiven sittlichen Werte der sozialistischen Ethik sind meines Erachtens die Kategorien und Forderungen der Moral, wie Solidarität, Pflicht und Verantwortungsbewußtsein, Treue und Ergebenheit gegenüber der Klasse und der Partei, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, Freundschaft und Hilfsbereitschaft, Liebe zur Arbeit und zum Volk, Internationalismus u. a. m. Dabei sind diese subjektiven sittlichen Werte keineswegs nur der Reflex der materiellen Bedingungen des Kampfes des Proletariats im Kapitalismus oder beim Übergang zum Sozialismus. Die proletarische Solidarität hat ihre Wesenszüge zwar im Kampf gegen den Kapitalismus entwickelt, es gibt in ihr jedoch Momente des solidarischen Zusammenhaltens, die von den ausgebeuteten und unterdrückten Volksmassen schon in vorkapitalistischen Gesellschaftsordnungen hervorgebracht wurden. Die subjektiven sittlichen Werte haben, wenn auch keine von der ökonomischen und politischen Entwicklung unabhängige, so doch eine eigene und in gewisser Beziehung selbständige Geschichte. Sie machen ebenfalls einen dialektischen Prozeß der Höherentwicklung durch. Es gibt in ihnen Seiten und Züge, die für das moralische Bewußtsein der Ausgebeuteten und Unterdrückten aller antagonistischen Gesellschaftsordnungen gemeinsam sind und solche qualitativen Seiten und Bestimmtheiten, die nur aus dem proletarischen Klassenkampf entstehen konnten, durch die sich die proletarische Sittlichkeit von der der leibeigenen Bauern und der Sklaven unterscheidet. Die Tatsache, daß die Arbeiterklasse die historisch letzte ausgebeutete Klasse ist, mußte wesentlich die inhaltliche Gestaltung der subjektiven sittlichen Werte des Proletariats mitbestimmen. Das betrifft besonders neben den historischen Unterschieden die inhaltliche Zielsetzung dieser Werte, ihre wissenschaftliche Begründung, die Form ihrer Realisierung u. a. m. Es gilt hier dasselbe, was wir schon weiter oben mit Bezug auf die Mannigfaltigkeit des gesellschaftlichen Seins und die Entstehung der proletarischen Moral gesagt haben. Dabei ist die Form, die die subjektiven sittlichen Werte annehmen, relativ konstant, sowohl für die Ausgebeuteten und Unterdrückten während der ganzen Zeit der antagonistischen Klassengesellschaft wie auch für ihre Klassengegner. Viele dieser sittlichen Werte wie Pflicht, Gerechtigkeit, Tugend und andere werden trotz inhaltlich antagonistischer Gegensätzlichkeit von beiden antagonistischen Klassen, von allen Menschen einer gegebenen Gesellschaft in derselben sprachlichen Form zum Ausdruck gebracht. Solche sittlichen Werte wie Pflicht, Verantwortung und Tugend, behalten auch im Kommunismus ihre bis-

herige Form bei, wenngleich sich ihr Inhalt grundlegend verändert. Der objektive Zusammenhang zwischen allen gesellschaftlichen Formationen spiegelt sich im Bewußtsein auch in der Dauerhaftigkeit der Formen solcher sittlichen Werte wider. Bei aller Gegensätzlichkeit des Inhalts dieser subjektiven sittlichen Werte der verschiedenen Klassen einer Gesellschaftsordnung gibt es neben den unterschiedlichen und gegensätzlichen Interessen zwischen ihnen auch gemeinsame Grundinteressen. Die Bourgeoisie mußte sich in ihrem Kampf gegen den Feudalismus solcher Termini bedienen, die auch dem Proletariat und den Bauern verständlich waren und ihnen etwas bedeuteten. Ohne diese gemeinsame sprachliche Ausdrucksform z. B. für die sittlichen Werte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, hätte es die Bourgeoisie nicht vermocht, die von ihr ausgebeuteten Volksmassen zur Verwirklichung der bürgerlichen Klasseninteressen und in diesem Falle auch des allgemeingesellschaftlichen Fortschritts auf ihre Seite zu ziehen.

Die gemeinsame Ausdrucksform für diese ihrem Inhalt nach völlig unterschiedlichen resp. gegensätzlichen subjektiven sittlichen Werte ist weder als Negativum im allgemeinen noch als Hemmnis für die Verwirklichung der Ideale im besonderen zu betrachten. Solange nicht die objektive Notwendigkeit bestand, einer bestimmten sittlichen Forderung eine neue Form zu geben, konnte sich der neue Inhalt auch innerhalb der überlieferten Form verwirklichen. Dort, wo die Notwendigkeit bestand, für neue sittliche Inhalte neue, diesem Inhalt entsprechende Formen herauszubilden, hat die jeweilige Klasse stets auch solche neuen Formen hervorgebracht. Das trifft z. B. zu für die Begriffe Solidarität, Internationalismus, Parteidisziplin und ähnliche Ausdrucksformen, die ihre inhaltliche Bestimmung im proletarischen Klassenkampf haben. Die Ursachen für Formveränderungen subjektiver sittlicher Werte muß man folglich in den inhaltlichen Veränderungen der ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse und damit in neuen objektiven sittlichen Werten suchen und nicht, wie F. Loeser behauptet, in der „Geschwindigkeit“, mit der sich die sprachlichen Ausdrucksformen entwickeln (S. 965). Daß die subjektiven sittlichen Werte nicht nur passiver Reflex ihnen entsprechender gesellschaftlicher Verhältnisse und des objektiven sittlichen Wertes dieser Verhältnisse sind, braucht hier nicht besonders betont zu werden. Jedem aufmerksamen Menschen ist angesichts des XXI. Parteitages der KPdSU offensichtlich, welche große mobilisierende Kraft den Idealen der Arbeiterklasse und ihres Kampfes zukommt. Meines Erachtens gibt es keinerlei überzeugende Gründe gegen eine Verwendung der Begriffe „objektiver sittlicher Wert“ und „subjektiver sittlicher Wert“ in der marxistischen Ethik. Und aus der Benutzung dieser Begriffe ergibt sich noch lange kein Mystizismus, wie das von Loeser behauptet wird. Wenn auch die Ausarbeitung dieses ganzen Fragenkomplexes durch M. Klein noch Lücken aufweist, so kann doch jeder feststellen, daß M. Klein seine Gedanken hierzu vom dialektischen und historischen Materialismus her begründet hat.

M. Klein hat einen ersten Versuch zur Begründung der marxistischen Ethik als philosophischer Einzelwissenschaft unternommen. Sein Bemühen, jene besondere Seite des gesellschaftlichen Seins theoretisch auszuarbeiten, auf die das moralische Bewußtsein zurückgeführt werden muß, ist ein wertvoller Anfang zur Ausarbeitung der marxistischen Ethik. Seine Konzeption vom objektiven sittlichen Wert ist dabei durchaus geeignet, die Spezifik des Moralischen genau zu erfassen. Die allgemeine Orientierung, die M. Klein in seinen Publikationen in

dieser Hinsicht gibt, halte ich prinzipiell für richtig. Zu Einzelfragen sind sicher noch viele Diskussionen zu führen. Die weitere Ausarbeitung dieser Probleme müßte nach meinem Dafürhalten in Richtung auf eine umfassendere Bestimmung der Spezifik jener objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. ihrer Eigenschaften und Funktionen erfolgen, die bei M. Klein im Begriff des objektiven sittlichen Wertes ihren Niederschlag finden. Jedoch kann das nicht allein Aufgabe eines einzelnen sein. Vielmehr müßte hier und jetzt die sozialistische Gemeinschaftsarbeit aller marxistischen Philosophen, die auf dem Gebiet der Ethik arbeiten, einsetzen, um durch intensiven Meinungsstreit einen weiteren und entscheidenden Schritt zur Ausarbeitung der marxistischen Ethik zu tun.



## Konferenz zum 50. Jahrestag des Erscheinens von Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“

Anläßlich des 50. Jahrestages der Erstveröffentlichung des Werkes von W. I. Lenin „Materialismus und Empiriokritizismus“ führte der Lehrstuhl für Philosophie am Institut für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands vom 24. bis 26. April eine philosophische Konferenz durch. Geladen waren etwa 150 Propagandisten aus Betrieben, Kreisen und Bezirken sowie Wissenschaftler von Universitäten und Hochschulen der Deutschen Demokratischen Republik.

Die Konferenz hatte sich die Aufgabe gestellt, den Ideenreichtum des Leninschen Werkes fruchtbar zu machen für die sozialistische Bewußtseinsbildung unserer Bevölkerung und für den Kampf gegen die klerikal-militaristische Ideologie des westdeutschen Imperialismus und Militarismus. Lenins Leitsatz, Philosophie niemals als Selbstzweck zu betreiben, sondern stets den Erfordernissen des Kampfes der Arbeiterklasse unterzuordnen, entsprachen das Hauptreferat von Hermann Scheler und der überwiegende Teil der 30 Diskussionsbeiträge. Demgemäß widmete sich das Referat von *Hermann Scheler* nicht der historischen Situation, in der die Arbeit Lenins entstand — ihr wurde eine sorgfältige und lehrreiche kleine Ausstellung des Lehrkabinetts des gastgebenden Instituts gerecht —, und auch nicht den Problemen der philosophischen Verallgemeinerung der neueren naturwissenschaftlichen Entdeckungen, sondern ausschließlich der Bedeutung des Werkes für die Weiterentwicklung des historischen Materialismus und für den gegenwärtigen Kampf gegen idealistische Gesellschaftslehren. Auch der größte Teil der Diskussionsbeiträge galt den Fragen, die sich aus der Praxis der sozialistischen Umgestaltung in der Deutschen Demokratischen Republik oder aus der Auseinandersetzung mit der bürgerlichen und revisionistischen Soziologie in Westdeutschland ergeben. Es ging um die philosophische Durchdringung der praktischen Aufgaben, vor denen unsere Werktätigen in den Betrieben, in den Genossenschaften, im Volksbildungswesen stehen und die gelöst werden müssen, um den Sozialismus auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens in der Deutschen Demokratischen Republik zu vollenden, sowie darum, den Prozeß des Umdenkens in Westdeutschland zu fördern.

*Hermann Scheler* verwies eingangs darauf, daß uns die Arbeit Lenins mit allen theoretischen Waffen ausrüstet, die wir brauchen, um die reaktionäre idealistische Philosophie zu widerlegen, dem Eindringen des Idealismus und des religiösen Aberglaubens in die Wissenschaft wirksam entgegenzutreten, die philosophischen Probleme der modernen Wissenschaft vom Standpunkt des dialektischen Materialismus zu lösen und die gefährlichen Versuche des philosophischen Revisionismus zu entlarven, die unter dem Vorwand einer „Erneuerung“ und „Erfrischung“ des dialektischen Materialismus den Marxismus seines philosophischen Fundaments berauben. Traten doch 1956 auch bei uns solche „Anhänger“ des Marxismus wie Wolfgang Harich, Ernst Boch, Lukács und Kolakowski in Erscheinung, die unter diesem Vorwand ihre Angriffe auf den dialektischen Materialismus richteten und den Materialismus in der Gesellschaftslehre preisgaben. Heute wie vor 50 Jahren kämpft der philosophische Revisionismus gegen die Einheit von dialektischem und historischem Materialismus. Er greift den dialektischen Materialismus an, um den historischen Materialismus zu unterhöhlen. Das ist das Anliegen beispielsweise des Westberliner Professors Stammer ebenso wie das des westdeutschen Philosophen Iring Fetscher.

Der notwendige Zusammenhang des historischen Materialismus mit dem Materialismus überhaupt kann daher in keiner Weise mit dem Argument bestritten werden, der dialektische Materialismus sei später als der historische Materialismus ausgearbeitet worden. Marx und Engels wandten ihr Augenmerk besonders dem Ausbau des Materialismus in der Gesellschaftslehre zu, weil er dort fehlte, während er sich auf dem Gebiete der Natur nicht nur für Marx und Engels, sondern auch für die bürgerlichen Materialisten und für einen Teil der Naturwissenschaftler von selbst verstand.

Dem gegenüber richten früher wie heute die bürgerlichen Kritiker des Marxismus ihre Angriffe auf den Materialismus unten, wenn sie den Materialismus oben treffen wollen. Daneben zielen ihre

Angriffe jedoch auch direkt gegen die materialistische Geschichtsauffassung. So fand sich in der Deutschen Demokratischen Republik in der jüngsten Vergangenheit unter dem Einfluß Ernst Blochs eine Reihe marxistischer Philosophen, die den historischen Materialismus unter dem Vorwand seiner „Ergänzung“ und „Erneuerung“ in Gestalt einer „marxistischen Anthropologie“ zu revidieren wünschten. In einem Exposé zum Gegenstand des historischen Materialismus bestritt Robert Schulz die marxistische These, daß der historische Materialismus die Anwendung des dialektischen Materialismus auf die Gesellschaft ist, und forderte — ähnlich wie auch Philosophen in Polen und anderwärts — für die „anthropologischen Fragen“ einen gebührenden Platz im historischen Materialismus, weil „das konkrete materielle Menschsein in seiner Geschichtlichkeit weder durch biologische Komponenten noch durch die totale Eindeterminierung in eine sozialökonomische Formation vollständig determiniert werde“. Diese Versuche, die materialistische Erklärung der Gesellschaft durch eine idealistisch-anthropologische Konzeption zu ersetzen, führten am Philosophischen Institut in Leipzig bei einer Reihe von Assistenten und Studenten theoretisch zum völligen Bruch mit der marxistischen Philosophie und praktisch zum Verrat an der Arbeiterklasse und am Sozialismus. Die Forderung nach einer „marxistischen Anthropologie“ bedeutet theoretisch nichts anderes, als den historischen Materialismus auf den Standpunkt des vormarxistischen Materialismus mit seiner Vorstellung vom abstrakten „Menschen“ und hinter diesen zurückzuzerren.

Das Verdienst des historischen Materialismus ist es gerade, den Menschen aus seiner materiellen Tätigkeit unter den Bedingungen einer jeweils bestimmten gesellschaftlichen Organisationsform als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse erklärt zu haben. Die anthropologische Konzeption führt folgerichtig zu einer idealistisch-teleologischen Geschichtsauffassung, nach der die Entwicklung auf ein festgelegtes Ziel der „Menschwerdung“ hinsteuern und demgemäß auch nur vom Ende, vom Ziel her begreiflich sein soll. Das Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung verwandelt sich in Vorsehung und die objektive Kausalität des Geschichtsprozesses in Finalität. Die wissenschaftliche Voraussicht auf der Grundlage der Erkenntnis objektiver Gesetzmäßigkeiten wird durch das utopische Prinzip „Hoffnung“ verdrängt und der wissenschaftliche Sozialismus, die größte Errungenschaft des 19. Jahrhunderts, in eine eschatologische Heilslehre verfälscht. Eine solche Auffassung der Geschichte als mystischer „Heimkehr des Menschen zu sich selbst“ ist mit der marxistischen Philosophie unvereinbar.

Scheler wies auch alle Versuche zurück, die die Soziologie als separate Wissenschaft vom historischen Materialismus abdrängen und in eine ideologiefreie, d. h. von der materialistischen Geschichtsauffassung freie Gesellschaftswissenschaft verwandeln wollen, wie sie von Baumann in Polen und von anderen unternommen wurden. Auch Kuczynski definiert in dem ersten Aufsatz seines Sammelbändchens „Über einige Probleme des historischen Materialismus“ und in einem weiteren Aufsatz „Soziologische Gesetze“ („Fragen der Philosophie“, Nr. 5/1957) die Soziologie in einer Weise, der man nicht zustimmen kann. Für ihn sind die Beziehungen zwischen den „Sphären der Gesellschaft“ als Ganzem und den „Sphären der Natur“ und den „Sphären des Denkens“ Gegenstand des historischen Materialismus, die Beziehungen der verschiedenen Seiten im Bereich der Gesellschaft zueinander dagegen Gegenstand der Soziologie. Diese Auffassung löst zunächst das Denken aus der Sphäre der Gesellschaft heraus und gibt sodann dem historischen Materialismus nicht die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens, sondern lediglich die Beziehungen der Gesellschaft zur Natur bzw. zum Denken zum Gegenstand. Das gesellschaftliche Leben hat jedoch zwei grundlegende Seiten: das materielle gesellschaftliche Sein und das gesellschaftliche Bewußtsein, und die Klärung des Zusammenhangs dieser beiden Seiten macht gerade die Grundfrage der Philosophie im historischen Materialismus aus. Was Kuczynski als Gegenstand der Soziologie bezeichnet, ist in Wahrheit Gegenstand des historischen Materialismus.

Der historische Materialismus untersucht die allgemeinen Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung, die Rolle und die Bedeutung der verschiedenen Seiten im gesellschaftlichen Gesamtprozeß; er untersucht also beispielsweise solche Beziehungen wie die zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, zwischen der Basis und dem Überbau, er untersucht die Rolle der Klassen im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß usw. Im Unterschied zur bürgerlichen Soziologie erforscht der historische Materialismus die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten in ihren konkreten Erscheinungsformen in den verschiedenen Gesellschaftsformationen. Bei Kuczynski hingegen wird der historische Materialismus seines eigentlichen Inhalts beraubt.

Das in diesem Zusammenhang von Scheler eingeräumte Zugeständnis einer marxistischen Soziologie als Wissenschaft spezieller, nur in einer gegebenen Formation gültiger Gesetze neben dem historischen Materialismus wurde in der Diskussion und im Schlußwort — bei voller Zustimmung zu seinen kritischen Darlegungen — allgemein zurückgewiesen.

Scheler wandte sich in seinen weiteren Ausführungen insbesondere gegen jede Identifizierung und unklare Abgrenzung zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein, wie

sie sich schon bei Bogdanow findet. Während beispielsweise Fetscher und andere bürgerliche Ideologen behaupten, das gesellschaftliche Sein enthalte selbst schon ideelles Sein, erklärt Tugarinow, das menschliche Bewußtsein sei objektiv, weil es den anderen Menschen in Form von Worten, Gesten, Handlungen usw. entgegentrete. Dem Bewußtsein anderer Menschen einen objektiven Charakter im erkenntnistheoretischen Sinne zuzusprechen und es damit in der Konsequenz dem materiellen Sein zuzuordnen, führt jedoch zu einer unzulässigen Verwischung der Grundfrage der Philosophie und zur Konfusion in der Politik. Es ist dies auf andere Art eine Wiederholung des von Lenin mit Recht kritisierten Fehlers von Dietzgen. Das gesellschaftliche Sein muß als ein Begriff der erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein klar und eindeutig von jedem Bewußtsein getrennt und als außerhalb und unabhängig von jeglichem Bewußtsein existierend anerkannt werden.

Im zweiten Teil seines Referats wandte sich Scheler den gegenwärtigen Aufgaben der marxistischen Philosophen in der Deutschen Demokratischen Republik zu. Höchste Forderung ist die Einheit von Theorie und Praxis. Es gilt, die Losgelöstheit der Wissenschaft von der Praxis zu überwinden, und zwar schon bevor die Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit, die in der bürgerlichen Gesellschaft auf die Spitze getrieben wird, allmählich beseitigt wird. Mit Recht wandte sich Scheler gegen eine zu enge und einseitige Auffassung von der Praxis, die es in den Diskussionen über die Verbindung der Wissenschaft zur Praxis an den Universitäten gab. Allerdings kam bei Scheler selbst die Frage nach der Praxis als Grundlage und Ausgangspunkt für die Gewinnung und den Fortschritt der theoretischen Erkenntnis zu kurz.

Scheler lenkte die Aufmerksamkeit der Philosophen auf eine Reihe von Aufgaben, die mit Hilfe der kollektiven, sozialistischen Gemeinschaftsarbeit gelöst werden müssen. Als außerordentlich wichtigen Fragenkomplex nannte er die Entwicklung des sozialistischen Menschen in der Produktionstätigkeit, die gemeinsam von Philosophen, Ökonomen, Psychologen und anderen zu untersuchen ist. Eine weitere wichtige Thematik ist das Verhältnis der Menschen zur modernen Technik. Die Philosophen haben nicht nur die Aufgabe, sich mit der bürgerlichen Philosophie von der „Dämonie der Technik“ auseinanderzusetzen, sondern zugleich jene Probleme neu zu stellen und zu untersuchen, die sich mit der fortschreitenden Mechanisierung und Automatisierung ergeben.

Auch Fragen der volksdemokratischen Ordnung tauchen beispielsweise beim Übergang zum vollgenossenschaftlichen oder vollsozialistischen Dorf auf. Die Humboldt-Universität arbeitet an solchen Untersuchungen im Kreis Seelow in komplexer Forschungsarbeit. In gleicher Weise steht vor den Philosophen die Aufgabe, die Grundfragen der marxistischen Ethik zu klären, den neuen Inhalt des Patriotismus, der Arbeitsmoral, der Disziplin und Pflichterfüllung usw. zu untersuchen oder den Künstlern und der wissenschaftlich-technischen Intelligenz bei der Klärung ihrer Probleme zu helfen.

Die Philosophen müssen den Prozeß der Herausbildung und Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins fördern, der im Kampf gegen die alte Ideologie und die alten Lebensgewohnheiten der kapitalistischen Gesellschaft erfolgt. Zugleich müssen sie den Kampf gegen die imperialistisch-militaristische Ideologie führen, damit die sozialdemokratischen Arbeiter und die Massen der Werktätigen zum gemeinsamen Kampf gewonnen werden. Das Werk Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ gibt uns das theoretische Rüstzeug, um uns auch in den kompliziertesten Fragen des gesellschaftlichen Lebens zurechtzufinden. Darin liegt seine unerschöpfliche Bedeutung.

Die anschließende Diskussion bot in doppelter Hinsicht ein Spiegelbild der Lage an der philosophischen Front. Sie zeigte die Vielfalt der Probleme, die sich einmal aus der allseitigen Vervollendung des Sozialismus in unserer Republik und zum anderen aus der ideologischen Auseinandersetzung mit der menscheitsfeindlichen Ideologie des westdeutschen Imperialismus ergeben. Dabei war erfreulich, daß sich die Mehrzahl der Beiträge auf wesentliche Fragen orientierte. Die Diskussion war zugleich ein beachtlicher Fortschritt, weil die Philosophie wirklich lebensnah betrieben wurde mit dem Ziel, als Teil des Klassenkampfes die politischen Aufgaben lösen zu helfen. Es wurden nicht nur Fragen von brennender Aktualität behandelt, sondern viele Philosophen versuchten erfolgreich, durch die theoretische Verallgemeinerung praktischer Fragen, Wege und Methoden zu ihrer Lösung zu finden, um der Partei der Arbeiterklasse mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit unmittelbar zu helfen.

Besonders deutlich wurde dieses fruchtbare Bemühen in den Ausführungen von Heinz Kallabis, der seit Beginn des Jahres im Eisenhüttenkombinat StalinStadt arbeitet, um bestimmte Probleme der sozialistischen Bewußtseinsbildung zu untersuchen. Kallabis stellte fest, daß die sichere Perspektive der sozialistischen Entwicklung unseren Werktätigen immer fester ins Bewußtsein eingeht. Das zeigt sich unter anderem darin, daß die Massen der Arbeiter die von der marxistisch-leninistischen Partei gestellte ökonomische Hauptaufgabe für real halten und bereit sind, sie zu



erfüllen, ja, daß sie teilweise die von den Wirtschaftsfunktionären vorgegebenen „weichen“ Pläne korrigieren. Doch wird vielfach noch nicht völlig verstanden, daß die Lösung der ökonomischen Hauptaufgabe das sicherste Mittel ist, um die Kriegspläne der westdeutschen Militaristen zu vereiteln. Die ideologische Arbeit muß den Werktätigen die Beziehung des sozialistischen Aufbaus zur Lösung der nationalen Frage und der Frage der Sicherung des Friedens begreiflich machen.

Weiter wies Kallabis nach, daß sich im Verhältnis des Arbeiters zur sozialistischen Arbeit, besonders zur sozialistischen Gemeinschaftsarbeit, immer mehr der Gedanke durchsetzt, daß die Befriedigung der persönlichen Interessen von der Befriedigung der gesellschaftlichen Interessen abhängt. Das zeigt sich darin, daß die Bewegung zur sozialistischen Gemeinschaftsarbeit immer mehr zur allgemeinen Bewegung wird und daß der Wirkungsradius der vielfach auch von parteilosen Arbeitern gemachten Vorschläge weit über den Bereich des eigenen Arbeitsplatzes hinausreicht. Doch gibt es im Verhältnis des Arbeiters zur sozialistischen Arbeit noch einen Widerspruch. Vielfach wird die Arbeit ausschließlich als Mittel zum Leben und weniger als Mittel der persönlichen Entwicklung im Rahmen der großen Perspektive aufgefaßt, die die Arbeit im Zuge der Mechanisierung und Automatisierung und mit der fortschreitenden sozialen Revolution überhaupt hat. Das wird deutlich, sobald an die Arbeiter die Forderung nach Qualifizierung ohne sofortigen materiellen Nutzeffekt herantritt. Fraglos ist auch hier eine Ursache in der mangelhaften erzieherischen Arbeit zu suchen, die dem Arbeiter seine Perspektive im Siebenjahrplan einseitig, nur vom Blickpunkt der besseren materiellen Lage her bildhaft macht, nicht aber vom Standpunkt der unversellen Entwicklungsmöglichkeiten, die der Sozialismus der Persönlichkeit des Arbeiters bietet. Kallabis untersuchte ferner die Anwendung des Prinzips der materiellen Interessiertheit und analysierte eine Reihe von Erscheinungen, die die Entwicklung des Gedankens und der Praxis der sozialistischen Gemeinschaftsarbeit wesentlich hemmen. Zunächst führt die Art und Weise der Anwendung des Prämiensystems großenteils dazu, daß Prämien nicht als Anerkennung der *kollektiven* Leistung für den Sozialismus betrachtet werden, sondern als ein — mehr oder weniger regelmäßiger — Bestandteil des Lohnsystems für individuelle Leistung. Ähnlich wirkt die mehr als großzügige Handhabung der Ingenieurkonten eher demoralisierend als erzieherisch; sie weckt nicht das Verantwortungsbewußtsein für maximale Leistung entsprechend der erreichten Qualifikation und für das Wachstum der sozialistischen Produktion.

Von großer Bedeutung dafür, daß sich die Arbeiter als die wahren Herren der Produktion fühlen und alle verfügbaren Kräfte entfalten, betonte Kallabis die Frage der sozialistischen Leitung. Die Praxis der gegenwärtigen Leitungstätigkeit erschwert es vielerorts den Arbeitern, sich des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem sozialistischen und dem kapitalistischen Leitungsprinzip voll bewußt zu werden. Der bürokratische, administrative Arbeitsstil vornehmlich der mittleren Kader — die häufig noch Verwalter von Aggregaten, nicht aber Leiter sozialistischer Kollektive sind und die sich vielfach zwar dem Hochofenchef, nicht aber den Hochofenarbeitern gegenüber verantwortlich fühlen — bremst die Initiative der Arbeiter und konserviert die alte Ideologie von „denen da oben“. Deshalb ist es eine Grundaufgabe, die mittleren Kader zu wirklichen politischen Leitern der Werktätigen zu erziehen, wenn wir das sozialistische Bewußtsein der Arbeiter entwickeln wollen.

Zu ähnlichen Problemen sprach *Helmut Metzler* vom VEB Carl Zeiß, Jena. Er gab zunächst zu bedenken, daß man die Prämiierung von Verbesserungsvorschlägen — selbst bei Gefahr der Übertreibung — vor allem vom Gesichtspunkt der Orientierung auf das Neue, auf die Entwicklung der Wettbewerbsbewegung zur Massenbewegung beurteilen müsse. Wie Kallabis wies auch Metzler auf die Bedeutung der sozialistischen Lebensgestaltung der Arbeitskollektive hin und forderte die Philosophen auf, sich den dabei entstehenden Fragen zuzuwenden und den nach neuen, sozialistischen Lebensformen suchenden Arbeitern zu helfen. Damit die Philosophen eine echte Verbindung zur Praxis bekommen, schlug er vor, ihre Tätigkeit in der Produktion nicht auf die Leitung von Zirkeln zu beschränken, sondern sie als Paten in den Brigaden gleichsam von Mann zu Mann wirksam werden zu lassen, um die Arbeiter zu unterstützen, das Neue in der Praxis auch zum Bestandteil des Bewußtseins zu machen.

Zur Diskussion über die Verbindung der Theorie mit der Praxis bemerkte *Rudolf Herold*, daß es vielen jungen Gesellschaftswissenschaftlern noch schwer fällt, die Erfahrungen aus den praktischen Einsätzen in Betrieben und landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften so auszuwerten, daß sie zu gültigen theoretischen Verallgemeinerungen kommen. Die Praxis muß aber die Theorie im Interesse der weiteren Entwicklung der Praxis bereichern. Die neue Verbindung von Theorie und Praxis, die der V. Parteitag der SED und die Hochschulkonferenz forderten, verlangt nicht nur eine engere Verbindung mit dem Leben, sondern auch ein höheres theoretisches Niveau.

Zu einigen Problemen der Einheit von Praxis und Erkenntnis im Zusammenhang mit der sozialistischen Umgestaltung des Schulwesens sprach *Alfred Kosing*. Er wies darauf hin, daß es von großer gesellschaftlicher Bedeutung ist, die Jahrtausende alte Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit, die im Bildungswesen besonders konzentriert zum Ausdruck kommt, möglichst rasch zu überwinden. Der Weg dazu führt über die Schaffung der polytechnischen Oberschule. Aufgabe der Philosophen ist es, den Lehrern das Verständnis für diesen Prozeß zu erleichtern, indem sie ihnen die grundlegende Gesetzmäßigkeit und die im dialektischen Materialismus wissenschaftlich begründete Einheit von Praxis und Erkenntnis erläutern. Kosing wandte sich gegen einseitige Anschauungen über das Verhältnis von Theorie und Praxis. Er hob hervor, daß die Einheit der praktischen und geistigen Aneignung der Wirklichkeit nicht auf eine Einschränkung der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern auf ihre Bereicherung und Befruchtung durch die Praxis entsprechend den Bedürfnissen der Praxis gerichtet ist. Der Schüler soll im Unterricht begreifen, daß das, was er lernt, aus praktischen Erfahrungen entstanden ist und daß es die Bestimmung hat, wieder in die Praxis einzugehen. Die von Lenin geforderte erkenntnistheoretische Beziehung Praxis — Erkenntnis — Praxis muß auch methodisch der Kenntnisvermittlung im Unterricht zugrunde gelegt werden. Die polytechnische Bildung gibt der Schule die Möglichkeit, zum erstenmal die Kenntnisse entsprechend den wirklichen Gesetzmäßigkeiten des Erkenntnisprozesses zu vermitteln. Kosing machte dabei auf die unerschöpflichen Möglichkeiten aufmerksam, die die polytechnische Bildung gibt, um die Einheit von sinnlicher Anschauung und rationaler Erkenntnis konsequent durchzuführen. Der Lehrer kann die Schüler systematisch und zielstrebig mit Material versorgen, das unmittelbar aus der Praxis fließt. An die Stelle des formalen, auf der Autorität des Lehrers beruhenden Wortwissens tritt das vom Schüler selbst an der Praxis überprüfte Wissen. Diese und ähnliche Fragen erkenntnistheoretisch zu fundieren, bietet Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ große Möglichkeiten.

*Robert Havemann* setzte sich für kollektive, komplexe wissenschaftliche Arbeit ein, um das enge einseitige Spezialistentum zu überwinden. Er brachte interessante technisch-wissenschaftliche Ergebnisse, die in jüngster Zeit in kollektiver Arbeit erzielt wurden und die neben ihrer praktischen Bedeutung zugleich den objektiv realen Charakter der qualitativen Unterschiede der Sinneswahrnehmungen beweisen.

Für die Verbindung zur Praxis und für die Einheit von Lehre und Forschung trat auch *Jacob Segal* ein. Segal kritisierte, daß die Forschung und die dafür benötigten wissenschaftlichen Kräfte zu einseitig von den Universitäten auf die Institute der Akademie der Wissenschaften verlagert werden. Er wünschte ferner eine enge Zusammenarbeit zwischen Naturwissenschaftlern und Philosophen zur besseren Lösung der gemeinsamen Probleme.

Zur Frage der Nutzbarmachung des positiven philosophischen Erbes bei der sozialistischen Kulturrevolution in der Deutschen Demokratischen Republik und im Kampf gegen die westdeutsche imperialistische Ideologie und den philosophischen Revisionismus sprach *Rugard Otto Gropp*. Gropp verlangte für die Ausarbeitung eines von Einseitigkeit freien Philosophiegeschichtsbildes die stärkere Beachtung der materialistischen, atheistischen und antikirchlichen Tendenzen in Deutschland, die von der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung entweder gänzlich vernachlässigt oder verfälscht worden sind. Auch die großen Denker, die nicht unmittelbar Fachphilosophen waren, sind gebührend zu berücksichtigen. Dabei soll die Herausarbeitung des rationalen Gehalts, der sich auf Grund der gesellschaftlichen Vorwärtsentwicklung innerhalb der idealistischen philosophischen Systeme findet, keineswegs vernachlässigt werden. Ein Mangel der bisherigen Arbeit ist die fehlende Systematik. Das wiegt um so schwerer, als bestimmte Erscheinungen des philosophischen Revisionismus, besonders auch in der Deutschen Demokratischen Republik, auf eine Verfälschung des philosophischen Erbes gerichtet sind. Der neuere Revisionismus, vornehmlich Lukácscher und Blochscher Prägung, stellt die Dialektik über den weltanschaulichen Gegensatz von Materialismus und Idealismus und ist bemüht, die marxistische Dialektik zu hegelianisieren, um sie ihres revolutionären Gehalts zu berauben. Der Revisionismus versucht, den qualitativen Sprung von der vormarxistischen zur marxistischen Philosophie abzuschwächen und eine Brücke zwischen proletarischer und bürgerlicher Philosophie zu schlagen. Er konstruiert eine gerade Linie von Leibniz über Hegel zu Marx. Im Gegensatz dazu entwickelte Gropp neue Aspekte der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung. Er ging von dem an den Materialismus und Atheismus streifenden Thomas Münzer als einer hervorragenden Gestalt der deutschen Philosophiegeschichte aus und arbeitete die materialistische Linie in Deutschland über die deutsche Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts bis zur Entstehung des Marxismus heraus, die — obwohl in Anbetracht der Rückständigkeit der deutschen Verhältnisse vielfach nur eine Unterströmung — das philosophische und soziale Denken der fortschrittlichen Kräfte repräsentiert. Dabei stellte Gropp gleichzeitig die Rolle Feuerbachs und des Vulgärmate-



rialismus richtig. Das neue Bild, das Gropp skizzierte, bestätigt die Gesetzmäßigkeit der Philosophiegeschichte, wonach die gesellschaftlich vorwärtstreibenden Kräfte zum Materialismus tendieren.

Zu einigen philosophiegeschichtlichen Fragen sprach weiter *Otto Finger*. Finger erinnerte daran, daß Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ die materialistische Linie in der neueren Philosophie bis in viele Einzelheiten hinein verfolgt hat — angefangen von Diderot über Feuerbach bis hin zu Dietzgen und zu bestimmten naturwissenschaftlich orientierten Materialisten des 19. Jahrhunderts. Auch für die marxistische Erfassung des subjektiven Idealismus in der neueren Zeit ist Lenins Werk ebenso grundlegend wie für die Beachtung der materialistischen Traditionen bei den Naturwissenschaftlern des 19. und 20. Jahrhunderts. Finger betonte, daß die methodologischen Grundsätze A. A. Shdanows für die Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie und ihrer Geschichte unanfechtbar sind. Gerade die Philosophiegeschichte ist jene Disziplin, die historisch die Unmöglichkeit eines „dritten Weges“ in der Philosophie nachweist. In diesem Zusammenhang forderte Finger die Behandlung der Parteilichkeit als einer objektiven Kategorie.

Eine gedrängte programmatische Übersicht über die Durchsetzung des Marxismus-Leninismus in der deutschen Arbeiterbewegung nach 1945 gab *Klaus Zweiling*. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen standen Gedanken zum Kampf um die Partei neuen Typus, zur Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins im Kampf gegen den Revisionismus, über das Verhältnis des objektiven zum subjektiven Faktor beim sozialistischen Aufbau, zum Kampf der Partei der Arbeiterklasse um den proletarischen Internationalismus und über das Bündnis der marxistischen Philosophie mit den Naturwissenschaftlern.

Zu demselben Thema sprach *Alfred Beau*, und zwar speziell über die Anwendung solcher grundsätzlicher Erkenntnisse aus Lenins Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ wie die Lehre von der Einheit und Geschlossenheit der marxistisch-leninistischen Philosophie und der Parteilichkeit der Philosophie im Kampf der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands um die Entwicklung zur Partei neuen Typus.

*Robert Schulz* bemerkte zu seinem im Referat von Scheler kritisierten Exposé, daß man sich nicht vor der bürgerlichen Philosophie verneigen, sondern bei allen Fragen der Gesellschaftswissenschaft von der Grundfrage der Philosophie, von der Existenz zweier Lager und von der politischen Konsequenz im gegenwärtigen Klassenkampf ausgehen müsse, wenn man nicht in die Fänge des Idealismus geraten und die Geschäfte des Klassengegners betreiben wolle. Schulz befürwortete die komplexe sozialistische Gemeinschaftsarbeit der Gesellschaftswissenschaftler, an deren Erfahrungen sich viel besser als an vielen langen Diskussionen über den historischen Materialismus lernen lasse, wie die Wirklichkeit zu erforschen sei.

Ein beachtlicher Teil der Diskussionsbeiträge galt der Auseinandersetzung mit der bürgerlich-imperialistischen Ideologie, vornehmlich mit dem Katholizismus, dem religiösen Sozialismus, der Ideologie des „dritten Weges“, dem Existentialismus und dem Positivismus. Allen Beiträgen war das Bemühen gemeinsam, sich nicht auf die theoretische Darstellung und Kritik zu beschränken, sondern die politischen Konsequenzen aufzuzeigen.

Zu der neuen Verbindung zwischen Katholizismus und Revisionismus sprach *Dieter Bergner*. Der Katholizismus erweist sich auf Grund seiner ideologischen und organisatorischen Geschlossenheit und seiner internationalen Verbindungen als die geeignete politisch-ideologische Kraft, um das imperialistische System im gegenwärtigen Stadium seiner Fäulnis zu verteidigen. Doch bedarf er dazu einer gewissen Massenbasis. Um sie zu gewinnen, entwickelte er in den verschiedenen Etappen des Klassenkampfes unterschiedliche Methoden. Bis zum zweiten Weltkrieg versuchte er, über klerikal gesteuerte Organisationen in die Arbeiterklasse einzudringen. Doch war zu dieser Zeit die antireligiöse Haltung der organisierten Arbeiter zu stark, als daß er es wagen konnte, durch die rechten Führer der SPD innerhalb der Arbeiterbewegung selbst religiöse Propaganda zu betreiben. Heute paktieren die rechten Führer und Theoretiker der SPD mit der klerikalen Reaktion. Im Januar 1958 fand in der katholischen Akademie Bayerns in München die erste Beratung zwischen katholischen Klerikalen (unter ihnen die Jesuitenpatres Gundlach und Nell-Breuning) und rechten SPD-Führern (unter ihnen Carlo Schmid, v. Knoeringen, Weisser und Arndt) statt. Für diesen Pakt ist bezeichnend, daß der Katholizismus zu keinerlei Zugeständnissen bereit ist, während der Revisionismus vor dem Klerikalismus kapituliert und auf die letzten ärmlichen Spuren marxistischer Ideologie verzichtet. Dabei bewahren sich die katholischen Theoretiker und Politiker ein erhebliches Maß Mißtrauen, weil sie an der Dauerhaftigkeit des Einflusses der rechten Führer der SPD auf die Arbeitermassen zweifeln. Dementsprechend loben die Klerikalen jede reaktionäre Aktion der extrem rechten Kräfte und verurteilen schärfstens jede Tendenz der fortschrittlichen Kräfte zur Aktionseinheit der Arbeiterklasse.



Objektive Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit zwischen Katholizismus und Revisionismus gibt es in der theoretischen Ausarbeitung der Soziallehren. Während der Revisionismus klassenmäßig von kleinbürgerlicher Position ausgeht, ist die katholische Soziallehre großbürgerliche Demagogie ähnlich der faschistischen. Es ist ein Bündnis ungleicher Kräfte zugunsten des Klerikalismus. Übereinstimmung und Zusammenarbeit gibt es weiter auf dem Gebiet der Marxismus-Kritik. Einstimmig wird die marxistische Weltanschauung als „pseudo-religiöser Glauben“ und als „atheistische Erlösungslehre“ abgetan. Gemeinsame Auffassungen bestehen weiterhin in der Ablehnung der marxistischen Dialektik, insbesondere ihrer Lehre von der Einheit und dem Kampf der Gegensätze. Die wirklichen Gegensätze zwischen Kapitalismus und Sozialismus werden durch einen konstruierten Gegensatz zwischen dem „christlichen Abendland“ und den „gottlosen und zu dialektischer Mystik neigenden Völkern des Ostens“ ersetzt. Einig ist man sich ferner in der Auswertung der vom physikalischen Idealismus aufgeworfenen Probleme im Kampf gegen den dialektischen Materialismus. Schließlich gibt es ein gemeinsames Bemühen, die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion nachzuweisen. Praktisch wird der Pakt von Katholizismus und Revisionismus in der religiösen Unterwanderung der SPD deutlich.

Der Kritik des religiösen Sozialismus in Westdeutschland galt der Beitrag von *Peter Bollhagen*. Bollhagen differenzierte zunächst zwischen dem Kampf gegen den religiösen Sozialismus als klerikaler Agentur in der westdeutschen Arbeiterbewegung und dem Verhältnis zu den religiös orientierten Gruppen der Bevölkerung in der Deutschen Demokratischen Republik, die aus religiösen Motiven den Friedenskampf und den sozialistischen Aufbau unterstützen. Er hob hervor, daß die politische Zusammenarbeit der revolutionären Arbeiterbewegung mit religiös orientierten kleinbürgerlichen Schichten in den gemeinsamen Lebensfragen auf der Grundlage eines Kräfteverhältnisses erfolgt, das sich im Weltmaßstab zugunsten des Sozialismus verändert, daß aber die politische Zusammenarbeit die weltanschauliche Auseinandersetzung nicht nur nicht ausschließt, sondern notwendig macht. Bei dem religiösen Sozialismus in Westdeutschland handelt es sich jedoch um eine äußerst reaktionäre Form des Revisionismus, die die Arbeiterbewegung spaltet und zersetzt. Organisatorisch eine selbständige Gruppe innerhalb der SPD, hat sie trotz ihrer verhältnismäßig geringen Zahl viele führende Positionen und Schlüsselstellungen erobert. Ideologisch ist diese Gruppe bestrebt, den Marxismus durch die Religion zu ersetzen; sie tritt offen gegen den Marxismus auf und hat ihre reaktionäre religiöse Ideologie weitgehend in den Führungsschichten der SPD durchgesetzt. Ihr politisches Programm steht unter dem Leitmotiv des Antikommunismus; ihr Hauptanliegen ist die Verhinderung des Klassenkampfes der Arbeiterbewegung und die Lähmung der antiimperialistischen und antimilitaristischen Bewegung. Der religiöse Sozialismus ist heute ein Instrument der Kriegsvorbereitung in Westdeutschland. Darum ist der Kampf gegen ihn kein Glaubenskampf, sondern notwendiger Klassenkampf, damit sich auch die religiös orientierten Schichten aktiv am Kampf für Frieden, Demokratie und Sozialismus in Deutschland beteiligen können.

Mit den Verurteilungen des Materialismus durch die klerikalen Theoretiker und mit ihrem politischen Hintergrund befaßte sich der Beitrag von *Klaus Gößler*. Zwar wird dem dialektischen Materialismus noch immer das von Engels entlarvte, von der langjährigen Pfaffenverlästerung überkommene Philistervorurteil unterschoben, doch sind im großen und ganzen die Entstellungen nicht mehr so primitiv und offen wie vor 75 Jahren. Die bürgerlichen Ideologen bekämpfen die materialistische Weltanschauung als „Wissenschaftsgläubigkeit“, als angeblich unberechtigten Anspruch des wissenschaftlichen Denkens auf Bereiche, die die Religion beansprucht. Sie wenden sich gegen den „technischen Geist“ als eine „westliche“ Spielart des „östlichen“ Materialismus, gegen den „praktischen“ Materialismus als Konsequenz des „theoretischen“ Materialismus. Dahinter verbergen sich Furcht vor dem Überflügeltwerden Westdeutschlands durch die Deutsche Demokratische Republik in der Entwicklung von Produktion und Konsum und Kampfansage gegen das Ringen der westdeutschen Werktätigen um den von der Atomaufrüstung bedrohten Lebensstandard.

*Rudolf Herold* setzte sich in seinem Diskussionsbeitrag mit dem Revisionismus und dem Suchen nach einem kleinbürgerlichen „dritten Weg“ auseinander. Er verwies darauf, daß die objektive Entwicklung des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus in unserer Epoche die Einschätzung Lenins vom „dritten Weg“ als einer Illusion des Kleinbürgertums bestätigt, die ihrem Charakter nach reaktionär ist, objektiv der bürgerlichen Ideologie hilft und von der Bourgeoisie benutzt wird, um die Arbeiterklasse zu spalten. Herold kennzeichnet als gegenwärtige Hauptformen die Ideologie der Sozialdemokratischen Partei vom „freiheitlichen“ und „demokratischen“ Sozialismus und die revisionistischen Auffassungen innerhalb der kommunistischen und Arbeiterparteien, wie die „Theorien“ des sogenannten „nationalen Kommunismus“. Seine Charakteristik der katholischen Soziallehre als Versuch eines kleinbürgerlichen „dritten Weges“ wurde aller-

dings von der Konferenz widerlegt. Mehrere Diskussionsteilnehmer erläuterten den großbürgerlichen, demagogischen und der faschistischen Ideologie verwandten Charakter der katholischen Soziallehre.

Herold betonte, daß die theoretischen und ideologischen Grundauffassungen vom „dritten Weg“ unabhängig von seinen historischen Modifikationen die gleichen sind wie vor hundert Jahren. Während der Marxismus bei seinem Entstehen als „nichtproletarische“ Theorie bekämpft wurde, verkleideten sich die Feinde der Arbeiterbewegung nach dem Siege des Marxismus als Marxisten und unterwühlten die Arbeiterbewegung. Nach der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution nahm der Reformismus einen ausgesprochen antisowjetischen Charakter an, während er in Deutschland nach der Gründung der Deutschen Demokratischen Republik als sogenannter „demokratischer“ und „freiheitlicher“ Sozialismus auftritt. Herold hob hervor, daß der Antikommunismus der reformistischen Parteien das Haupthindernis im Kampf der Arbeiterklasse für die Erhaltung des Friedens, für Demokratie und sozialen Fortschritt ist. Er forderte, bei der Untersuchung der Ursachen für die kleinbürgerlichen Schwankungen neben der Analyse der sozial-ökonomischen Faktoren auch die theoretischen Wurzeln zu beachten. Schließlich ist es notwendig, nicht nur zwischen der Haltung der Mitglieder und der Führung, sondern auch innerhalb der Führung der SPD zu differenzieren und unabhängig von den ideologischen Meinungsverschiedenheiten für die Aktionseinheit der Arbeiterklasse, für die Verwirklichung eines Friedensvertrages mit Deutschland und des von der SED vorgeschlagenen Weges der Konföderation beider deutscher Staaten zu kämpfen.

Der Kritik der Atombombenphilosophie von Karl Jaspers in dessen Buch „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“ waren die Ausführungen von *Herbert Steininger* gewidmet. Steininger wies nach, wie der erkenntnistheoretische Subjektivismus von Jaspers die offene Verteidigung der militaristischen Politik des Adenauer-Regimes theoretisch fundiert. In Leugnung objektiver gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten erklärt Jaspers die Wurzel aller Kriege aus dem Wesen des Menschen, aus seiner Gewaltsamkeit, Rücksichtslosigkeit und Tollkühnheit. Diese Auffassung versperrt jede Möglichkeit, Kriege jemals zu verhindern, und ist darauf gerichtet, die Kampfkraft der friedliebenden Menschheit zu lähmen. Jaspers begnügt sich jedoch nicht mit einer Mystifizierung der Kriegsursachen, sondern verherrlicht den Soldatentod, auch wenn er vergeblich gewesen, weil der Sinn des Opfers unabhängig von Ziel und Erfolg des Krieges sei. Das ist nicht nur eine Rechtfertigung des deutschen Militarismus in der Vergangenheit, sondern zugleich eine Generalabsolution für die derzeitigen und künftigen Kriegsverbrecher. Deshalb spricht Jaspers auch den Göttinger Achtzehn die spezifische Sachkenntnis ab, gegen die Gefahr der Atomaufrüstung der Bonner Bundeswehr auftreten zu können, und beschimpft sie, sie seien der NATO in den Rücken gefallen. Für Jaspers hat Amerikas Wille immer den Vorrang, auch wenn es Unrecht hat. Jaspers sucht selbst den Atomkrieg und die drohende atomare Vernichtung der Menschheit mit der „Vorsehung Gottes“ zu rechtfertigen.

Steininger verwies darauf, daß Jaspers als Repräsentant der untergehenden Bourgeoisie wie viele seinesgleichen den Untergang seiner Gesellschaftsordnung für den Untergang der Menschheit auszugeben bemüht ist. Zugleich aber verdeutlicht seine unverhüllte Verteidigung der menschenfeindlichen Politik der reaktionärsten imperialistischen Kräfte, daß die versteckte Parteilichkeit der bürgerlichen Philosophie mit dem zunehmenden Fäulnisprozeß im Imperialismus mehr und mehr ihres Schleiers entkleidet wird.

Die Kritik des Existentialismus ergänzte *Jan Vogeler* um einige wesentliche Gesichtspunkte. Vogeler erklärte das Hauptanliegen des Existentialismus aus dem Bestreben der imperialistischen Gesellschaft, dem sich krampfhaft an seine bürgerliche und kleinbürgerliche Existenz klammern den Menschen eine philosophische Interpretation zu geben, die ihm die Augen vor der objektiven Gesetzmäßigkeit des Wachstums des Sozialismus verschließt, ihm den Marxismus als „falsches Bewußtsein“ darstellt und ihn an die untergehende bürgerliche Gesellschaft fesselt.

In seinem Beitrag zu Fragen des philosophischen Positivismus widerlegte der sowjetische Philosoph *E. P. Sitkowski*, der als Gast an der Konferenz teilnahm, den Versuch bürgerlicher Theoretiker, den Marxismus mit dem Positivismus zu identifizieren. Sitkowski charakterisierte den Positivismus als Liquidatorentum in der Philosophie. Bei der Auffassung, daß sich der Gegenstand der Philosophie in die verschiedenen Einzelwissenschaften auflöse, finden sich graduelle Unterschiede und verschiedene Stadien. Zunächst wird die Notwendigkeit eines philosophischen Systems geleugnet, sodann die weltanschaulichen Probleme, weiter wird die Philosophie zur formalen logischen, subjektivistischen Methode degradiert, und schließlich wird die Philosophie nur noch als Syntax der wissenschaftlichen Sprache aufgefaßt. Der Kampf gegen den Positivismus gewinnt an Bedeutung, weil eine Reihe moderner Revisionisten die marxistische Philosophie vielfach unter dem Deckmantel des Positivismus ablehnen. Die positivistischen Revisionisten leugnen



entweder die Dialektik unmittelbar oder wollen sie an die konkreten Wissenschaften abgeben oder erkennen sie nicht als Widerspiegelung der objektiven Naturgesetze, sondern nur als subjektives Hilfsmittel zur Ordnung des wissenschaftlichen Materials an.

Herbert Hörz wies auf die Notwendigkeit hin, die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft philosophisch zu verallgemeinern, um dieses Betätigungsfeld nicht der bürgerlichen Ideologie zu überlassen. Das Anliegen seines Beitrages war, nachzuweisen, daß die idealistische Deutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse Konsequenzen hat, die weit über die Grenzen des naturwissenschaftlichen Bereichs hinausgehen. Hörz zeigte am Beispiel des in unserer Republik verbreiteten Lehrbuchs der theoretischen Physik von Joos, daß unseren Studenten die idealistische Kausalitätsauffassung des Positivismus vermittelt wird. Das darf nicht geduldet werden, weil der Positivismus erwiesenermaßen wissenschafts- und fortschrittsfeindlich ist. Selbst wenn beispielsweise die Göttinger Achtzehn die reaktionäre Politik des Imperialismus und Militarismus persönlich verabscheuen, tragen sie ihrerseits durch die idealistische Deutung der Quantentheorie zur sogenannten „naturwissenschaftlichen Begründung“ des Idealismus und damit faktisch zur theoretischen Rechtfertigung der reaktionären Politik bei. Die Leugnung der Kausalität in der Physik ist das Signal für die reaktionären Philosophen zur Rechtfertigung des Pfaffentums.

So erfreulich es war, daß sich in der überwiegenden Zahl der Beiträge bereits eine Wende der philosophischen Arbeit in unserer Republik abzeichnete und die Diskussion erste Erfolge aufwies, die Beschlüsse des V. Parteitages der SED lebendiger als bisher zur Grundlage der theoretischen Untersuchungen zu machen, so traten doch auch in einigen Beiträgen Reste eines nicht unmittelbar mit dem Leben verbundenen, von der Liebe zu logischen Schemata bestimmten Philosophierens in Erscheinung. Besonders deutlich wurde diese Tendenz in der Diskussion über den Materiebegriff, angeregt durch einen Beitrag von Rudolf Rochhausen. Rochhausen meinte, daß im Leninschen Materiebegriff zwei Fragestellungen enthalten seien, eine erkenntnistheoretische und eine strukturelle, von denen die zweite Frage außerhalb der Grundfrage der Philosophie stehe.

Gegen die Differenzierung der Grundfrage der Philosophie in einen ontologischen und einen erkenntnistheoretischen Aspekt wandten sich Herbert Hörz, Hans Klotz, Alfred Kosing und in seinem Schlußwort Kurt Hager. Hörz hob hervor, daß es in bezug auf die Grundfrage der Philosophie keinerlei Unterschied zwischen objektivem und subjektivem Idealismus gibt, sondern einzig und allein den Gegensatz von Materialismus und Idealismus. Klotz bemerkte, daß die Anerkennung einer „marxistischen Ontologie“ uns außerstande setzt, die Angriffe des objektiven Idealismus, besonders des Thomismus, zu widerlegen. Kosing und Hager wiesen den Ontologiebegriff als völlig unnötig und für die marxistische Philosophie unzulässig zurück. Hager warnte vor der Suche nach neuen terminologischen Pfiffigkeiten und Spitzfindigkeiten. Die marxistische Terminologie befriedigt die Bedürfnisse der ideologischen Auseinandersetzung vollauf. Die Ergänzung der marxistischen philosophischen Terminologie durch den von der idealistischen Philosophie belasteten Begriff der Ontologie ist bereits der erste Schritt, die bürgerliche Philosophie einzuschuggeln. Die Verwirrung in der Frage des Materie-Begriffs macht deutlich, wie notwendig das gründliche Studium von Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ ist, um die Unklarheiten in so prinzipiellen Fragen der marxistischen Weltanschauung zu überwinden.

Auch im Beitrag von Reinhold Miller, der über das Problem des objektiven sittlichen Wertes in der marxistischen Ethik sprach, wurde ein gewisser Hang zu abstraktem Philosophieren deutlich. Die Ursache hierfür dürfte darin zu suchen sein, daß die Darlegung der Problematik nicht von der lebendigen Wirklichkeit des Kampfes der Arbeiterklasse ausging, sondern von ethischen Kategorien.

Um die Grundfrage der Philosophie im historischen Materialismus ging es im Beitrag von Wolfgang Lohse. Lohse wandte sich gegen Schelers Auffassung, die politischen Verhältnisse in die ideologischen Verhältnisse einzubeziehen, da z. B. der Staat keine bloß ideologische Erscheinung sei. Er betonte, die Fragestellung nach den materiellen und den ideologischen Verhältnissen dürfe nicht mit der nach der Basis und dem Überbau verwechselt werden, wie das bei Tugarinow und Gleserman der Fall sei. Der Überbau enthalte sowohl Ideelles als auch Materielles. Die Diskussion brachte keine völlige Klarheit in der von Lohse aufgeworfenen Frage. Herold und Hager warnten vor fruchtloser Kategorienspielerlei und blutleeren Schemata bei der Behandlung dieser Frage. Hager betonte im Schlußwort, daß die grundlegende Bedeutung der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels darin besteht, im Gegensatz zur idealistischen Geschichtsauffassung die politischen und ideologischen Verhältnisse aus den ökonomischen Verhältnissen zu erklären. Er machte an der Methode von Marx und Engels plastisch, wie unorthodox Marx und Engels diese Frage behandelten und zeigte den Weg zur richtigen und der Praxis nützlichen philosophischen Verallgemeinerung: die Untersuchung der gesellschaftlichen Wirklichkeit unserer Republik und ihrer historischen Entstehung und Entwicklung, ihrer verschiedenen Seiten und der Grundlage innerhalb der Wechselwirkung dieser Seiten. Eine solche Untersuchung



des Verhältnisses von Ökonomie, Politik und Ideologie in der Deutschen Demokratischen Republik ist für die Lösung der vor uns stehenden Aufgaben von großer Bedeutung.

Kurt Hager hob in seinem Schlußwort hervor, wie richtig es war, die Bedeutung des Leninischen Werkes für den gegenwärtigen politischen und ideologischen Kampf in den Mittelpunkt zu stellen. Er wies auf die zwei Tendenzen des Philosophierens hin, die auf der Tagung zum Ausdruck kamen. Die eine Tendenz ist die, Probleme aufzuwerfen, die sich aus der Praxis unseres Kampfes um die Lösung der ökonomischen Hauptaufgabe und zur Bändigung des Imperialismus und Militarismus in Westdeutschland ergeben. Auf die Beantwortung dieser Fragen legt nicht nur die Partei der Arbeiterklasse Wert, sondern warten auch die Werktätigen, die z. B. die Frage stellen: Was heißt „sozialistisch arbeiten, lernen und leben“? Die zweite Tendenz, die nicht befriedigt, ist die Entwicklung philosophischer Probleme, in denen von gewissen Prinzipien ausgegangen wird und in denen logische Schemata dargelegt werden, wobei es dem Zuhörer überlassen bleibt, bis zur Erkenntnis der praktischen Bedeutung dieses Philosophierens durchzudringen.

Für das marxistische Philosophieren ist Lenins Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ ein meisterhaftes Beispiel. Lenins Arbeit ist nicht abseits vom politischen Kampf der Partei der Arbeiterklasse entstanden, sondern als politische Kampfschrift gegen den Revisionismus mit dem Ziel, die Partei ideologisch zu festigen und dem Eindringen der bürgerlichen Philosophie in die Arbeiterbewegung Einhalt zu gebieten. Die Erfordernisse des Klassenkampfes und der praktischen Politik waren Ausgangspunkt des gesamten philosophischen Schaffens von Lenin. Darin besteht der prinzipielle Unterschied zwischen der marxistischen und der bürgerlichen Art des Philosophierens. Nicht allgemeine Grundsätze, Kategorien oder Prinzipien, sondern das Leben, die Praxis müssen erster Gesichtspunkt der Philosophie sein. Wenn wir uns mit Philosophie beschäftigen, so wollen wir dadurch ein tieferes Verständnis der sozialökonomischen, politischen und ideologischen Vorgänge in der Deutschen Demokratischen Republik und in Westdeutschland erlangen. Nicht in der beschaulichen Betrachtung oder in der zusammenfassenden Darstellung der Prozesse, die bereits abgeschlossen sind, liegt der Sinn der theoretischen Arbeit; es kommt vielmehr darauf an, vorausschauend die Tendenzen zu zeigen, die erforderliche Richtung anzugeben, die Keime des Neuen zu erkennen, das Werden des sozialistischen und kommunistischen Bewußtseins in der Masse unserer Werktätigen zu zeigen und weiterzuentwickeln und so der Partei der Arbeiterklasse zu helfen, die Bewegung auf die nächst höhere Stufe zu heben. Marxistisch philosophieren heißt, durch den Einsatz aller theoretischen Mittel die Welt aktiv verändern helfen. Die marxistische Philosophie kann der Praxis nur dienen durch Teilnahme am neuen Leben in den Betrieben, Dörfern und Schulen, indem sie die dort gewonnenen konkreten empirischen Erfahrungen exakt erforscht und verallgemeinert.

Der V. Parteitag der SED hat im Zusammenhang mit der Lösung der ökonomischen Hauptaufgabe, der Bändigung des westdeutschen Imperialismus und Militarismus und des Abschlusses eines Friedensvertrages ganz konkrete Kampfziele gestellt, die auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens einen Sprung in der Entwicklung erfordern. Die philosophische Arbeit hat die Aufgabe, der Arbeiterklasse zu helfen, diesen Sprung zu vollziehen. Der Stand unserer Arbeit hinsichtlich der philosophischen Durchdringung der Probleme der sozialistischen Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik befriedigt jedoch noch nicht. Hier muß eine radikale Wende erzielt werden, für die es auf der Konferenz wertvolle Ansätze und Anregungen gab, die zweifellos zur Verbesserung und Vertiefung der Arbeit der marxistischen Philosophie in der Deutschen Demokratischen Republik beitragen werden. Drei Aufgaben stehen gegenwärtig vor den Philosophen. Die erste ist eine Diskussion über Fragen der sozialistischen Gemeinschaftsarbeit, an der Vertreter aus den Betrieben und Philosophen teilnehmen. Zu den vordringlichen Problemen der Arbeiterklasse in unserer Republik gehören solche Fragen wie der Gedanke der Gemeinschaft, die Herausbildung eines neuen, kollektiven Bewußtseins im Kampf gegen Überreste des Alten, falsche Vorstellungen, bürgerlichen Individualismus und Egoismus, sowie die Beziehungen zwischen den gesellschaftlichen und den persönlichen Interessen und die Probleme der sozialistischen Arbeitsmoral. Eine zweite Reihe von Problemen sind Fragen der richtigen Leitung und Organisation der Arbeit, die gegen falsche Theorien und Praktiken des Selbstlaufs und des Administrierens gelöst werden müssen. Ähnliche Fragen stehen bei der Ausarbeitung der neuen Unterrichtsmethode in der Schule. Schließlich bedürfen bestimmte Fragen der politischen Entwicklung der Deutschen Demokratischen Republik einer tiefgründigen Untersuchung und Erläuterung durch die Philosophen: die Probleme des Klassenkampfes, die Bedeutung des Klassenbewußtseins und der parteiichen Haltung, die Rolle der Deutschen Demokratischen Republik, die Richtigkeit der Politik von Partei und Regierung im Kampf um den Friedensvertrag und die Wiedervereinigung und die Notwendigkeit, diese Politik aktiv zu unterstützen. Die philosophischen

*Konferenz zum 50. Jahrestag des Erscheinens von „Materialismus und Empiriokritizismus“*

Institute sollen an die Probleme herangehen, die der Arbeiterklasse unmittelbaren Nutzen bringen und zur Vertiefung des Klassenbewußtseins unserer Menschen beitragen.

Erfreuliche Fortschritte hat die Konferenz in der Auseinandersetzung mit der reaktionären imperialistischen Ideologie und mit dem modernen Revisionismus gebracht. Aber auch hier gilt es, Wesentliches vom Unwesentlichen zu scheiden und die Auseinandersetzung mit den gegnerischen Strömungen zu entfalten, die eine wirkliche Bedeutung haben im Kampf zwischen den Kräften des Friedens und den Kräften des Imperialismus in Deutschland. Der Kampf gegen die Ideologie des Militarismus und Klerikalismus, besonders gegen die Atomkriegsideologie, muß im Vordergrund stehen.

Abschließend betonte Kurt Hager, daß die weitere Arbeit der Philosophen fruchtbar sein wird, wenn sie sich von der konsequenten Parteilichkeit Lenins leiten läßt, einer Parteilichkeit, die die Beschäftigung mit philosophischen Problemen von vornherein darauf richtet, der Arbeiterklasse und ihrer Partei zu dienen.

*Waltraud Seidel-Höppner (Berlin)*

## KORRESPONDENZEN

### Antwort auf die Kritik von Kurt Winter an der Schrift: Zur Psychologie des deutschen Faschisten

In der mehr als acht enggedruckte Seiten umfassenden Kritik von Winter erscheinen zunächst diejenigen Stellen von Bedeutung, die das Hauptproblem dieser Auseinandersetzung, die Rolle der Psychologie bei Untersuchungen historischer Art, grundsätzlich behandeln. Winter schreibt, die faschistische Ideologie „resultiert aus speziellen Bedingungen des gesellschaftlichen Seins, die wir historisch, politisch und ökonomisch genauestens charakterisieren können. Es ist völlig unzulässig, diese Charakteristik durch psychologische Merkmale ergänzen zu wollen, weil dies eine Verwechslung von Ursache und Wirkung darstellt“. Weiter heißt es auf der gleichen Seite: „Die gegensätzlichen Auffassungen, daß die Erklärung des Wesens des Faschismus der Ergänzung durch psychologische Fakten bedürfe (S. 7), während andererseits der Faschismus als internationale Gefahr infolge der gesellschaftlichen Entwicklung erkannt wird, existieren bei Müller-Hegemann völlig losgelöst voneinander, so daß er an der einen Stelle Richtiges, an der anderen Falsches sagt. So wird S. 115 ganz richtig die Überwindung von Imperialismus und Faschismus in der Deutschen Demokratischen Republik durch die Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse geschildert, so daß man den Autor erstaunt fragen muß, und wo bleibt dabei die Psychologie?“

Diese Bemerkungen, die durch keine anderen im Verlaufe seiner Ausführungen abgeschwächt werden, geben die theoretische Position Winters genügend deutlich zu erkennen. Ganz unabhängig davon, ob die Schrift von M.-H., als mehr oder minder fehlerhaft zu erachten ist, wird jeder Versuch, der Psychologie irgendeine ergänzende Rolle bei der Aufklärung von Auswirkungen faschistischer Beeinflussungsmethoden auf die Menschen sowie anderer Teilprobleme des Faschismus beizumessen, als prinzipiell falsch bezeichnet. Dabei ging es in der Schrift von M.-H. nicht nur um den negativen Sonderfall des Faschismus, sondern allgemein um die Frage der Veränderungen in den Köpfen der Menschen bei grundlegenden Umstellungen der gesellschaftlichen Verhältnisse. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, daß sich die Menschen als Hauptfaktoren der geschichtlichen Entwicklung nicht allein hinsichtlich ihrer Ideologie verändern können. Winter schreibt, daß wir „unter Psyche Empfindungen und Gefühle, Bewußtseinsvorgänge, die die reale Welt widerspiegeln“ verstehen, jedoch findet sich nirgends ein Hinweis, daß diese Widerspiegelung aktiven Charakter trägt, ohne den eine solche Widerspiegelung ein weitgehend mechanisches Geschehen sein würde. Wie oben zum Ausdruck gebracht, sieht Winter hier nur die Wirkung, nicht auch die Ursache im Verlaufe der Widerspiegelung. Gerade der aktive Charakter der psychischen Widerspiegelung gibt uns Veranlassung, manche psychischen Funktionen der Menschen als wirklich auch im öffentlichen Leben anzusehen.

Die Klassiker des Marxismus sind nicht müde geworden, jenen aktiven Charakter immer wieder zu betonen: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv.“<sup>1</sup> Grundlegend bleibt auch der Brief von Friedrich Engels an Bloch vom 21. 9. 1890, der folgende Stellen enthält: „Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in *letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das *einzig* Bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, sinnlose Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus — politische Formen des Klassenkampfes und seine Resultate — Verfassungen, nach gewonnener Schlacht durch die siegende Klasse festgesetzt, usw. — Rechtsformen, und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen.

<sup>1</sup> Marx/Engels: Werke. Band 3. Berlin 1958. S. 5



üben auch ihre Wirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren *Form*. Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schließlich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten (d. h. von Dingen und Ereignissen, deren innerer Zusammenhang untereinander so entfernt oder so unnachweisbar ist, daß wir ihn als nicht vorhanden betrachten, vernachlässigen können) als Notwendiges die ökonomische Bewegung sich durchsetzt... Aber daraus, daß die einzelnen Willen — von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äußere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine eigenen persönlichen oder allgemein gesellschaftliche) treiben — nicht das Erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf doch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind. Im Gegenteil, jeder trägt zur Resultante bei und ist insofern in ihr einbegriffen.“<sup>2</sup>

Daß auch in neuester Zeit den psychischen Eigenschaften der Menschen als offenbar wirksamen Faktoren erste Beachtung von führenden Marxisten geschenkt wird, hat sich bei den Verhandlungen während des XXI. Parteitages der KPdSU gezeigt, wo Suslow folgendes bemerkte: „Wir dürfen uns indessen keinen Illusionen über das Erreichte hingeben. Wir wissen, daß in der Sowjet-Gesellschaft noch viele Überreste des Kapitalismus im Bewußtsein der Menschen erhalten geblieben sind. Sie äußern sich vor allem in der Privateigentümer-Psychologie und -Moral bei einem gewissen Teil von Bürgern... Die Zählebigkeit dieser Überreste der Vergangenheit im Bewußtsein des Sowjetmenschen ist darauf zurückzuführen, daß das Bewußtsein hinter dem gesellschaftlichen Sein zurückbleibt und fremde Ansichten und die bürgerliche Ideologie aus der kapitalistischen Welt in unsere Lebenssphäre eindringen. Es ist also notwendig, den Aufgaben der kommunistischen Erziehung der Werktätigen stärkere Aufmerksamkeit zu schenken...“

Vergleicht man diese Ansprüche mit den Meinungen Winters, so wird deutlich, daß er seine Kritik von einer theoretischen Position mit m. E. vulgärmaterialistischen Zügen ansetzt.

Es sei nicht übersehen, daß die Feinde des Sozialismus das Mittel der Psychologie schon seit langem als wirksam erkannt haben und es trotz ihrer eigenen Perspektivlosigkeit mit außergewöhnlicher Raffinesse und nicht zu unterschätzenden Teilerfolgen zu handhaben verstehen. Im besonderen beschäftigen sie sich methodisch mit rückständigen Stimmungen, Interessen, Bedürfnissen usw. der verschiedensten Bevölkerungsgruppen, um Ansatzpunkte für Beeinflussungen zu finden, die den während des Faschismus üblich gewordenen weitgehend entsprechen. Schon aus diesem Grunde kann das Thema der Schrift von M.-H. als aktuell gelten.

Um zur Kritik Winters zurückzukehren, so finden sich insofern einige Mißverständnisse darin, als er auf S. 466 schreibt: „Die Erkenntnis des Marxismus-Leninismus lehrt uns, daß zwar der Zufall der historischen Persönlichkeit, d. h. die spezifischen Merkmale eines Menschen in entscheidender Stellung, dem Gang der Geschichte eine eigene Färbung geben kann, daß dieser Zufall der historischen Persönlichkeit aber niemals den Gang der Geschichte zu beeinflussen vermag.“ Nun ging es in der Schrift von M.-H. gar nicht hauptsächlich um einzelne führende „Persönlichkeiten“, sondern um psychische Eigenschaften von größeren Bevölkerungskreisen, die vor 1933 und noch weit mehr nach 1933 Faschisten geworden waren, es ging um die mehr oder minder typischen Vorgänge, die sich in den Köpfen vieler Menschen abgespielt haben.

Noch ernster ist das Mißverständnis, wenn Winter schreibt (S. 466), daß eine bestimmte psychische Struktur für die Entwicklung des Faschismus in Deutschland „verantwortlich“ gemacht worden sei. Mit ausreichender Deutlichkeit wurde in dieser Schrift betont, daß es sich um *ergänzende* Untersuchungen handle. Von den ersten Seiten an bis zum Ende der Schrift wurde wiederholt hervorgehoben, daß die psychischen Vorgänge im Verlaufe der Faschisierung, daß die Verbildungen psychischer Strukturen von ausgeprägt faschistischen Menschen gesellschaftlich bestimmt seien. So heißt es schon auf der sechsten Textseite, es handle sich um eine Psychologie, die die gesellschaftlichen Entwicklungen als die bestimmenden Kräfte für das psychische Geschehen eng einbezieht, ferner auf der achten Textseite: „Eine Strukturuntersuchung kann demnach unter der Voraussetzung zu erfolgreichen Ergebnissen führen, daß die zugehörigen gesellschaftlichen Verhältnisse ihr zugrunde gelegt werden.“ Daher begann die Erörterung der faschistischen Struktur mit Ausführungen über die „gesellschaftlichen Grundlagen“, die historisch zum Faschismus geführt hatten. Und auf der letzten Seite wird nochmals betont: „Die psychischen Abläufe kennzeichnen sich als typische Bestandteile umfassender gesellschaftlicher Entwicklungen, deren Gesetzmäßigkeiten allerdings nicht durch die Psychologie, sondern durch die politische Ökonomie zu erfassen sind.“ Nur dadurch, daß Winter diese wesentlichen Partien unerwähnt läßt, mag er mit Hilfe von Wendungen, die aus dem Zusammenhang gerissen wurden,

<sup>2</sup> Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. Berlin 1955. S. 503—504

fälschlich den Eindruck erwecken, als sei der Grundzug jener Schrift eine Psychologisierung gesellschaftlicher Vorgänge.

Was die Ergebnisse der früheren Untersuchungen des Verf. anbetrifft, gegen die sich Winter mit Schärfe gewandt hatte, so besagen sie hauptsächlich folgendes: Die Unterdrückung von seiten imperialistischer Mächte führt, falls von den betroffenen Menschen ohne entsprechenden Widerstand hingenommen — wie es hauptsächlich infolge einer mangelnden Organisiertheit der Arbeiterschaft der Fall ist — zu einer tatenlosen Verbitterung, zu einer ungezielten Aggressivität, die ein leicht zu mißbrauchender Faktor bei politischen Aggressionen werden kann. Besonders der Faschismus verstand es, bei den in seinen Einflußbereich gelangten Personen systematisch eine Aggressivität zu züchten, um sie dann bei Bedarf zu verwenden. Bei Fortdauer dieses Mißbrauchs können die betroffenen Menschen zu aggressionsgetriebenen Werkzeugen des Faschismus herabsinken, wie es in den Jahren vor 1945 bei zahlreichen aktiven Faschisten zu beobachten war. Nicht selten war der Vorgeschichte dieser Personen zu entnehmen, daß ihnen schon in der Kindheit eine Gefügigkeit „anerzogen“ worden war, die bestimmte Voraussetzungen dafür schuf, daß auch faschistische „Führer“-Autoritäten ohne ausreichenden Widerstand hingenommen wurden. — Hiergegen wettet nun Winter mit den Worten (S. 468), es handle sich dabei um die Vorstellungswelt der Tiefenpsychologie. Als Gegenargument führt er an, daß viele der in das kapitalistische Wirtschaftssystem einbezogenen Kinder als Erwachsene Antifaschisten oder sogar Kommunisten geworden seien. „Ursachen hierfür sind in erster Linie der Klassenkampf, die hiermit verbundene ideologische Auseinandersetzung und Bewußtseinsbildung...“

Daß der Klassenkampf die entscheidende Rolle bei den erwähnten Auseinandersetzungen spielt, wird keineswegs bestritten. Man fragt sich nur, warum die Tatsache des Klassenkampfes ein Grund sein sollte, die Auswirkungen desselben im persönlichen Leben der Menschen einschließlich ihrer Entwicklung von Kindheit an und deren Rückwirkungen z. T. auch auf das öffentliche Leben nicht methodisch zu untersuchen. Im Bereich unserer Pädagogik konnten wir seit dem Jahre 1945 auch ein Stück Klassenkampf beobachten, als es darum ging, reaktionäre Erziehungsmethoden, die zum wesentlichen Teil durch eine Unterdrückung der Kinder und Jugendlichen gekennzeichnet war, gründlich zu beseitigen. In allen Kindergärten, Horten, Schulen und Jugendorganisationen hält man sich strikt daran, daß die früher ziemlich verbreitete Prügelstrafe zu unterlassen ist und bemüht man sich mit allem Ernst, die kameradschaftliche Anleitung an die Stelle früherer Strafmaßnahmen zu setzen, die bewußte Disziplin statt des früheren Untertanengeistes zur Grundlage des Verhaltens in der Gemeinschaft zu machen, ferner ein neues Verhältnis zur Arbeit, zu den werktätigen Massen, zu anderen Völkern, nicht zuletzt zu den Kolonialvölkern anzuerziehen. Dabei ergeben sich schon beim Kleinkind und Schulkind wichtige Aufgaben der Charakterbildung, die keine Seite des persönlichen Lebens unberührt lassen, das Denken und Wollen ebenso wenig wie das Gefühls- und Triebleben. Wenn es neuerdings für Kinder, Jugendliche und Erwachsene auch eine umfangreich gewordene Sexualliteratur gibt, so aus der richtigen Erwägung heraus, daß diese Fragen für die Charakterbildung ebenfalls bedeutsam sind.

All dies geschieht, weil kein Zweifel daran erlaubt ist, daß von früher Kindheit an die Ausbildung psychischer Eigenschaften, die der marxistischen Ideologie entsprechen, eine dringend notwendige Grundlage für die Erziehung überzeugter Sozialisten, für die Entwicklung eines hohen gesellschaftlichen Bewußtseins darstellt. Wäre Winter konsequent, müßte er gegen die pädagogisch-psychologischen Bemühungen in unserer Republik seine Kritik mit ähnlicher Schärfe richten wie gegen die Auffassung in der eigenen Schrift, daß der Mensch nicht mit einem fortschrittlichen oder reaktionären Bewußtsein geboren wird. Dieses hat Wurzeln und Vorstufen, die nicht immer bewußt zu sein pflegen. Die Tatsache, daß Menschen trotz ungünstiger erzieherischer Einflüsse und Kindheitserlebnisse fortschrittliche Menschen werden konnten (ebenso wie das Gegenteil der Fall sein kann), besagt nichts gegen die große Bedeutung jener Einflüsse und Erlebnisse von Kindheit an, es sei denn, daß man eine einlinige, mehr oder minder mechanische Kausalität für richtig hält.

Im übrigen behauptet Winter (S. 469), der Verf. hätte geschrieben, die Ursachen für alle Aggressionskriege- und Pogromstimmungen seien mit folgender primitiver Vorstellung entdeckt worden: „Autoritäre Unterdrückung in der Kindheit und Einbezogenheit in das kapitalistische System führen zu Gefügigkeit, Gefügigkeit erzeugt Angst und Aggressivität.“ Winter wird allerdings vergeblich in jener Schrift die Behauptung suchen, daß dergleichen „die Ursachen“ für alle Aggressionskriege- und Pogromstimmungen seien. Weiter schreibt er, die Entstehung des fortschrittlichen Bewußtseins sei als Frage der Psychotherapie angesehen worden. Als Beleg dafür wird das Wort „Heilungsprozeß“ auf S. 109 angeführt. Nun kann jeder Leser auf S. 109 zur Erläuterung des dort verwendeten Ausdrucks „Heilungsprozeß“ schon im nächsten Satz finden, daß mehr als jedes andere Ereignis eine große Revolution, in der die Massen sich gegen die volksfeindlichen Unterdrücker erheben, die sogenannte „Heilung“ herbeiführt. Und auf den folgenden



Seiten wird gesagt, daß die verpaßte Revolution keinen Anlaß gibt, die Hände in den Schoß zu legen, da der Aufbau einer fortschrittlich-demokratischen Gesellschaftsordnung sich entscheidend auf die psychische Struktur der betreffenden Menschen auswirken vermag. Dem Verf. wäre es allerdings nie eingefallen, die Psychotherapie als ein Mittel der Massenbeeinflussung anzusehen. — Man wird hier allerdings nicht mehr von Mißverständnissen, sondern von Entstellungen Winters sprechen müssen.

Manche Argumente Winters (S. 473) entbehren jeglicher Begründung, so, wenn er schreibt, zwischen dem psychologischen Begriff Aggressivität und dem politischen Begriff Aggression sei ein Gleichheitszeichen gesetzt worden. Dies ist nicht geschehen, wohl aber auf die engen Zusammenhänge beider in der realen Welt des Imperialismus verwiesen worden. Sollte es Winter entgangen sein, daß gegenwärtig mit Hilfe von Comics, Gangsterfilmen, Schundliteratur, die von Autoren wie Spillane verfaßt wurden, usw. das Heranzüchten von „Killern“ ein besondern wichtiges Aufgabengebiet imperialistischer Ideologen geworden ist? Dabei gelingt es ihnen neuerdings, nur mit der kurzen Vorstellung einer Jazzband vom Schlage Bill Haleys Tausende westdeutscher Jugendlichen in einen aggressiven Taumel zu versetzen. Was dabei und zuvor in den Köpfen der Menschen sich abgespielt hat, muß uns alle mehr als bisher beschäftigen, um diesen Erscheinungen noch wirksamer als bisher begegnen zu können. Im gleichen Sinne lauteten die abschließenden Sätze der eigenen Schrift, wie folgt:

„Als praktische Konsequenz ergibt sich für den gegenwärtigen unter den Verhältnissen des Monopolkapitalismus lebenden Menschen, diese unterdrückenden und verbildenden Einflüsse auf ökonomischem wie auf ideologischem Gebiet zu erkennen und ihnen nicht passivgefügig und daher angst- und aggressionserfüllt, sondern im bewußten Abwehrkampf fortschrittlicher gesellschaftlicher Gruppierungen zu begegnen. Die vorliegende Abhandlung sollte zugleich zeigen, daß er damit nicht nur seine friedliche Existenz und sein wirtschaftlich-kulturelles Lebensniveau, sondern auch sein persönlich-charakterliches Niveau verteidigt.“

Besonders ernst sind Winters Behauptungen zu nehmen, mit denen er die Schrift „westlicher Sensationsliteratur“ an die Seite stellt (S. 472) und er dem Verf. eine „psychoanalytische Vergangenheit“ andichtet (S. 470). Es kann nur empfohlen werden, die Schrift selbst zur Hand zu nehmen und zu prüfen, da es nicht angebracht erscheint, auf solche Entstellungen mit Gegenargumenten zu antworten. Was indessen die zweite Behauptung angeht, so zeigt sie die Leichtfertigkeit, mit der Winter falsche Angaben über einen anderen Autor veröffentlicht. Ebenso gut könnte er öffentlich von einer gestaltpsychologischen Vergangenheit des Verf. oder einer Anhänger-schaft an Nicolai Hartmann sprechen weil der Verf. tatsächlich Wolfgang Köhler wie auch Hartmann vor über 25 Jahren eifrig und zugleich kritisch gehört und studiert hatte. Das Studium der Psychotherapie, und zwar der psychoanalytischen ebenso wie der Suggestions- und Hypnosemethoden vor 20 Jahren schloß nicht aus, daß der Verf. stets als Kliniker ganz entgegen psychoanalytischen Methoden tätig war und nur kritische Arbeiten über die Psychoanalyse veröffentlicht hat.

Nicht vorübergehen können wir an ernsthaften ideologischen Mängeln in Winters Kritik wenn er z. B. schreibt (S. 471), daß sich führende Monopolisten durch ein „hohes gesellschaftliches Bewußtsein“, allerdings im Sinne der von ihnen vertretenen kapitalistischen Klasse auszeichnen sollen. „Kriterium für das gesellschaftliche Bewußtsein kann doch nur sein, inwieweit die Interessen der eigenen Klasse vertreten werden.“ Daß hier ein „Klassenunterschied“, ein Unterschied im Charakter-Niveau klappt und der führende Monopolist aus dem Streben nach dem Maximalprofit auf Kosten der Gesellschaft und auch der übrigen Monopolisten (*homo homini lupus*) zu immer größerer Abenteurerei, zur Asozialität und daher auch zu Charktermängeln gelangt, entgeht Winter. Das gleiche ist zu sagen für seine Meinung, die Gefügigkeit sei keine typische Eigenheit derjenigen Personen, die dem Faschismus und ähnlichen Unterdrückungssystemen verfallen sind. Er schreibt, daß „jeder Mensch, der sozial angepaßt ist, ein bestimmtes Maß an Gefügigkeit aufweisen muß“ (S. 469). Er sieht demnach nicht, daß in bürgerlich imperialistischen Staaten die Unterdrückung der Massen und damit eine Gefügigkeit, ein Untertanengeist in größeren Bevölkerungskreisen systematisch gezüchtet wird, um die Voraussetzung für die Weiterexistenz dieser Staaten zu schaffen, während in sozialistischen Staaten das hohe gesellschaftliche Bewußtsein, die bewußte Disziplin (Einsicht in die Notwendigkeit) zum wichtigsten staaterhaltenden Prinzip wird. Dieses Prinzip gilt auch bei Berücksichtigung der Tatsache, daß es 'noch manche gefügende Menschen im Sozialismus gibt. In beiden Fällen gelangt Winter zu einer Verwischung wesentlicher Unterschiede und zu einer Beschönigung des Imperialismus, sowohl dessen staatlicher Organisationen wie auch dessen maßgeblicher Vertreter.

In diesem Zusammenhang sei des bedeutenden realistischen Romans „Der Untertan“ von H. Mann gedacht, der den imperialistischen Menschentyp zur Zeit Wilhelms II. mit vielen Zügen beschrieben hat, die denen des deutschen Faschisten recht ähnlich sind.



Nicht weniger bedenklich ist, was Winter in folgenden Sätzen schreibt (S. 467): „Die Gefahr der Konzeption von Müller-Hegemann besteht darin, daß sie zu einer sträflichen Unterschätzung des Imperialismus im anderen Gewand, z. B. der bürgerlichen Demokratie führt. Schon die Angriffe auf Dresden, Hiroshima und Nagasaki mit Zehntausenden vernichteten und hinsiechenden Menschen stehen in nichts der Grausamkeit des deutschen Faschismus nach. Die französische Bourgeoisie in Alger und die englische in Kenia benutzen die gleichen unmenschlichen Methoden wie die Nazis.“ — Die kritisierte Konzeption besteht darin, daß die psychische Struktur maßgeblicher Faschisten aus der maßgeblicher Imperialisten herauswachsend beschrieben wurde. Niemals wurde behauptet, daß der vorfaschistische Imperialismus nicht zur Asozialität, zu hochgradiger Aggressivität bei seinen Repräsentanten führen würde. Daher wurde auf die Schilderung von Übergangstypen Wert gelegt und zugleich beschrieben wie in einem imperialistischen Land mit formaler Demokratie, nämlich im Deutschland vor 1933 der sprunghafte Übergang in die offene faschistische Diktatur erfolgte. Vor allem wurde auf eine solche Gefahr für Westdeutschland hingewiesen. Ferner wurde der Akzent darauf gelegt, daß mit dem Übergang in die offene faschistische Diktatur eine nochmalige Steigerung der Aggressivität des Imperialismus erfolgte. Demgegenüber kann man es nur als einen schwerwiegenden Fehler bezeichnen, wenn die Aggressivität des nichtfaschistischen Imperialismus erwähnt und deren nochmalige Steigerung im Faschismus bestritten wird. War es doch ein folgenschwerer, den antifaschistischen Kampf behindernder Irrtum vieler Menschen im Deutschland vor 1933, zu glauben: „Schlimmer kann's nicht kommen.“ Wir hoffen zuversichtlich, daß z. B. die Massen in Frankreich trotz aller Kolonialgreuel und anderer Aggressionsakte der dortigen Machthaber über das noch weit größere Ausmaß derselben nicht im unklaren sind, falls der Faschismus voll zur Macht gelangen sollte.

Wenn hier unsachliche Anwürfe und grobe Entstellungen der Schrift „Zur Psychologie des deutschen Faschisten“ zurückgewiesen werden mußten, so soll nicht der Eindruck entstehen, als würden zahlreiche ernste Schwächen dieser Schrift übersehen. Es ist ihr anzumerken, daß sie schon in den Jahren 1944 und 45 verfaßt wurde. Später erfolgte auf Grund einer schriftlich geführten Diskussion mit ganz wenigen interessierten Personen vor dem Erscheinen eine Überarbeitung in einzelnen Partien. Erst die Veröffentlichung schuf die Voraussetzung für eine Diskussion in größerem Umfange. Sie führte zu dem Ergebnis, daß eine unveränderte Neuauflage nicht zu vertreten ist. Besonders die historischen Erörterungen, weisen an mehreren Stellen hochgradige Mängel auf. Auch ist es nicht zutreffend, wenn hinsichtlich der psychologischen Vorgänge von gesetzmäßigen Zusammenhängen gesprochen wurde. Soweit gesellschaftliche Entwicklungen im Spiele sind, werden die Gesetzmäßigkeiten von der politischen Ökonomie bestimmt. Die ergänzenden psychologischen Untersuchungen lassen sich nur in Regeln zusammenfassen.

Von der eigenen kritischen Einschätzung der Schrift konnte Winter allerdings nichts wissen, da er in dem nahezu dreijährigen Zeitraum zwischen dem Erscheinen der Schrift und der Abfassung seiner Kritik bei Dutzenden von Zusammenkünften im öffentlichen und privaten Rahmen das Thema dieser Schrift nicht ein einziges Mal berührt hat. Hauptsächlich aus diesem Grunde kann Winter für seine sonst sehr erwünschte Kritik der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie alles andere als kameradschaftlich gewesen ist.

*Dietfried Müller-Hegemann (Leipzig)*

*Bemerkung der Redaktion:*

Das Redaktionskollegium der Deutschen Zeitschrift für Philosophie behält sich eine abschließende Stellungnahme zu dem zwischen Kurt Winter und Dietfried Müller-Hegemann geführten Meinungsstreit in einem der nächsten Hefte vor.

## REFERATE/BESPRECHUNGEN

*Georg Mende: FREIHEIT UND VERANTWORTUNG.* VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlin 1958. 212 Seiten.

Bei dem Buch von Georg Mende handelt es sich um eine — der Form nach — seltenere Erscheinung auf unserem Büchermarkt. Das Buch enthält 16 Essays über philosophische Themen, hauptsächlich handelt es sich um Vorträge und Reden zu festlichen Anlässen und anderen Gelegenheiten, die teilweise zum Zweck der Herausgabe etwas umgearbeitet wurden. Die Reden und Vorträge wurden vorwiegend im Universitätsbereich gehalten, jedoch sind ihre Anlässe wie auch ihre Thematik vielseitig. Zu Jahrestagen der Befreiung und der Gründung der Deutschen Demokratischen Republik, zu verschiedenen Universitätsfeiern, vor neu immatrikulierten Studenten, in Gastvorträgen an Universitäten Westdeutschlands und Vorträgen im demokratischen Rundfunk der Deutschen Demokratischen Republik hat Georg Mende in interessanter Weise vom Standpunkt der marxistisch-leninistischen Philosophie aus Probleme der Ethik, der Geschichte der Philosophie, der Erkenntnistheorie, der Kritik der bürgerlichen Philosophie, der Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens und des neuen Bewußtseins beim Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik behandelt. Die Zeitspanne reicht von 1951—1958, also Jahre, in welchen wir ein stetiges und zuletzt sogar sprunghaftes Anwachsen des Interesses für die wissenschaftliche Philosophie der Arbeiterklasse, den dialektischen Materialismus, bei uns feststellen konnten.

Wie gesagt, wurden die „gesprochenen Essays“ vorwiegend den Wissenschaftlern, Studenten und Mitarbeitern an Universitäten vorgelegt. Es handelt sich gewissermaßen um „Universitätsreden“ vor mehr oder weniger intellektuellem Publikum. Bekanntlich haben die Universitätsreden in Deutschland ihre Tradition. Von den großen humanistischen Bekenntnissen zur Zeit Schillers geht es bergab bis zu den reaktionären weltanschaulichen Proklamationen professoraler Ideologen des deutschen Imperialismus. Aus der Zeit des Faschismus sind solche Reden — etwa wenn wir an Heidegger denken — geradezu berichtigt geworden. Nach 1945 hat sich das in unserem, vom Fa-

schismus, Militarismus und Imperialismus befreiten Teil Deutschlands geändert. Hier ist eine neue Tradition entstanden, die unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit entspricht, die in dem Buch von Mende oder beispielsweise in der Publikationsreihe der „Leipziger Universitätsreden“ und anderem zum Ausdruck kommt. Hier handelt es sich um Bekenntnisse zum gesellschaftlichen, sozialistischen Fortschritt, zur wissenschaftlichen, humanistischen Weltanschauung des dialektischen Materialismus, zum Kampf des sozialistischen Lagers um Frieden, gegen Faschismus und imperialistischen Atomkrieg.

Nicht zufällig setzt sich daher Georg Mende mit programmatischen literarischen Veröffentlichungen über die gesellschaftliche Rolle der Universität seitens bürgerlicher Ideologen auseinander. In dem Essay „Über den Bildungswert der Wissenschaft“ (S. 79 ff.) setzt er sich mit Jaspers Schrift „Die Idee der Universität“ und Ortega y Gasset's „Schuld und Schuldigkeit der Universität“ auseinander. Mende legt dar, daß für Jaspers die Universität „ein Raum außerhalb der Welt des Handelns“ ist, in dem „Menschen leben, die keine Verantwortung haben für das gegenwärtige Tun der Tagespolitik, weil sie allein und uneingeschränkt die Verantwortung für das Werden der Wahrheit haben“ (S. 85), wie Jaspers wörtlich schreibt. Unter der Flagge solcher Ansichten sind im imperialistischen Deutschland ganze Generationen angeblich unpolitischer Wissenschaftler erzogen worden, wurden Universitäten, alle möglichen Bildungs- und Forschungsstätten in den Dienst psychologischer und materieller Kriegsvorbereitungen gestellt und die Wissenschaft mißbraucht. Unsere Studenten gilt es anders zu erziehen. „Gerade weil wir bestrebt sind, unsere Studenten dazu zu erziehen, eine neue Welt durch Wissen und durch Wahrheitsdienst mit hervorzubringen, erscheint es uns unmöglich, sie am Ernst des Lebens mit seinen Auseinandersetzungen nicht teilhaben zu lassen, um ihnen statt dessen traumähnliche Gedankenkonstruktionen zu verabfolgen. Wenn sie lernen sollen, aktiv am Werden der Welt Anteil zu nehmen, Erbauer des Neuen zu sein, müssen sie zur Wissenschaft, zum wissenschaftlichen Verhalten in allen Lebenslagen erzogen werden, muß ihnen beigebracht werden, die Wissenschaft zu meistern“

(S. 86), sagt Mende. Er legt weiter dar, daß wir auch nicht, wie Ortega y Gasset, die Wissenschaft auf eine Elite einschränken können. Ortega y Gasset behauptet: „Die Wissenschaft ist so erhaben, daß sie in ihrem diffizilen Wesen den Durchschnittsmenschen — nolens volens — ablehnt“ (S. 87). Und: „Es ist kein fundierter Grund einzusehen, weshalb der Durchschnittsmensch Wissenschaftler zu sein braucht oder sein soll“ (S. 87). Auch der Arzt, Jurist, Pädagoge usw. sind für Ortégay Gasset noch keine Wissenschaftler. „Wissenschaft ist in ihrem eigenen Sinn nur Forschen, sich ein Problem stellen, an der Lösung arbeiten, die Lösung finden. Alles, was dann aus dieser Lösung gemacht wird, ist schon nicht mehr Wissenschaft... Deshalb ist es nicht Wissenschaft, eine Wissenschaft zu erlernen oder zu lehren, sie zu gebrauchen oder sie anzuwenden“ (S. 87). Die Verwirklichung dieser Anschauungen ist für uns heute nicht nur anachronistisch, sondern auch moralisch verurteilungswert. Ortega y Gasset ist politisch-ideologisch ein externer Gegner nicht nur der sozialistischen Wissenschaft, sondern ein posthumer Feind solcher Verantwortungsbewußter bürgerlicher Wissenschaftler wie der Göttinger Achtzehn, die sich sehr wohl darum Sorgen machen, wie und wozu ihre wissenschaftlichen Ergebnisse verwendet werden sollen und sich weigerten, an der Schaffung von Massenvernichtungsmitteln teilzunehmen.

Georg Mende legt in verschiedenen Abschnitten seines Buches dar, daß unsere Auffassung von der Wissenschaft die gesellschaftliche Verantwortung des Wissenschaftlers in sich einschließt. („Über den Bildungswert der Wissenschaft“, „Über W. I. Lenins Beziehungen zur Wissenschaft“, „Die Bedeutung Lomonossows für die Wissenschaft“, „Über die wissenschaftliche Bedeutung der Lehre von Karl Marx“ u. a.) Für Mende gehört die moralische Verantwortung des Wissenschaftlers, „das Ethos der Wissenschaft“ untrennbar zur Wissenschaft selbst (S. 95). Die Wissenschaft besitzt ihren Wert durch ihre praktische Bedeutung für das Leben der menschlichen Gesellschaft, für die Verbesserungen der Lebensbedingungen und die Veredlung der Verhältnisse der Menschen zueinander (S. 107). Die Wissenschaft muß, um mit Engels zu reden, „eine geschichtlich bewegende, eine revolutionäre Kraft“ sein, die selbst an der Beseitigung derjenigen Hindernisse teilnimmt, die ihrer Entwicklung von überlebten gesellschaftlichen Klassen und Institutionen in den Weg gelegt werden.

In der „Notiz zur Entstehungsgeschichte des Historischen Materialismus“ (S. 145 ff.) macht Mende einige interessante ideengeschichtliche

Bemerkungen zur Entstehung der Ethik als philosophische Disziplin und als Wissenschaft. Er führt aus, daß die Ethik als philosophische Disziplin mit der Herstellung einer Beziehung zwischen Erkenntnis und Handeln begann. „Zuerst versuchte sie sich an einer Definition des Guten, um aus seiner Erkenntnis dementsprechend gute Handlungen zu erzielen. Später stellte sich ein Streit darüber ein, ob der Mensch als an sich gut oder als an sich böse zu charakterisieren sei. Schließlich wurde behauptet, der Mensch stünde jenseits von Gut und Böse. Dieses Postulat einer ethischen Hybris sondergleichen markiert zugleich das Ende eines fehlerhaften Kreislaufes“ (S. 146).

Unter Ethik versteht Mende die Erkenntnis der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, daß heißt die nach gut oder böse bewertende Erkenntnis menschlicher Handlungen (S. 146). Weiter heißt es: „Der Gegenstand dieser Erkenntnis ist also der handelnde Mensch, und zwar der bewußt handelnde Mensch“ (S. 146)). Diese Formulierungen scheinen doch zu ungenau gefaßt zu sein. Unter Ethik verstehen wir im allgemeinen die Theorie der Moral, d. h. der Entstehung, Entwicklung und Veränderung der moralischen Anschauungen der verschiedenen Klassen und Schichten in der Gesellschaft. Erkenntnis oder Nichterkenntnis der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit menschlicher Handlungen zeigt sich jedoch bereits in den einfachsten moralischen Urteilen, die die Menschen fällen. Die Ethik als Wissenschaft geht weiter. Sie erforscht die Voraussetzungen und Ursachen der Entstehung dieser oder jener Moralan-schauungen, ihren Klassencharakter, sie untersucht die Bestandteile der Moral als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins und ihre Wechselbeziehungen, sie forscht nach dem objektiven Kriterium dafür, welche Anschauungen in der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft und für welche Periode sie sittlich oder nicht sittlich sind usw. Der Gegenstand dieser Erkenntnis ist auch nicht nur der bewußt handelnde Mensch, sondern auch der unbewußt handelnde, und zwar nicht nur der im geschichtlichen Maßstab unbewußt, d. h. spontan handelnde Mensch, sondern auch der im einzelnen konkreten Fall ohne genaue Überlegung, d. h. mehr gefühlsmäßig und gewohnheitsmäßig handelnde Mensch.

Wichtig ist die Bemerkung von Mende, daß mit der marxistischen Analyse der entfremdeten Arbeit, mit der Begründung der marxistischen Auffassung vom Humanismus auch die Entstehungsgeschichte der marxistischen Ethik beginnt. „Die Einbeziehung des Ökonomischen in den Bereich der philosophischen Untersuchungen brachte die Lösung des alten sokratischen Problems über den Zusammen-



hang von Wissen und Handeln zu einem Abschluß und ermöglichte eine wissenschaftliche Grundlegung der Ethik. Die Entstehungsgeschichte des historischen Materialismus ist zugleich die Entstehungsgeschichte der sozialistischen Ethik“ (S. 150).

Lohnend ist die Lektüre derjenigen Aufsätze, die sich mit dem Freiheitsbegriff und mit der Entlarvung reaktionärer „Freiheits“-auffassungen beschäftigen. („Freiheit und Verantwortung“, „Freiheit und Notwendigkeit bei Leo Tolstoi und Konstantin Fedin“, „Der existentialistische Freiheitsbegriff“, „Der Philosoph Jaspers und die Atomgefahr“, „Der imperialistische Mißbrauch des Freiheitsbegriffes“) Bei der Darlegung seiner Ansichten über die marxistische Freiheitsauffassung behandelt Georg Mende vorwiegend die ethische Seite, wie es ja auch in dem Titel „Freiheit und Verantwortung“, unter den die ganze Sammlung gestellt ist, zum Ausdruck kommt. Mende legt dar, daß es keine „absolute“, „uneingeschränkte“, „nackte“ Freiheit, keine Freiheit, „an sich“ gibt, sondern daß Freiheit stets nur in bezug auf einen Gegensatz richtig verstanden und auch verwirklicht werden kann. Freiheit muß also immer, je nach dem konkreten Zusammenhang mit der Wirklichkeit, der betrachtet wird, mit Bindung, Verantwortung, Notwendigkeit, Zwang, Unfreiheit usw. gegenübergestellt werden. In den Essays wird insbesondere die Bindung von Freiheit und Verantwortung des Menschen betrachtet. Mende schreibt: „Freiheit, Notwendigkeit und Verantwortung gehören zusammen. Es wäre gewissenlos, Freiheit zu beanspruchen, die Notwendigkeit ins Dunkel des prinzipiell Unerkanntheits zu tauchen und die Verantwortung von sich zu weisen. Welches aber ist das Maß der Verantwortung? Denn Verantwortung verlangt ein Maß. Hier kann Gefühl nichts helfen, hier ist begründete Einsicht erforderlich. Sie ergibt sich aus dem Verhältnis der Notwendigkeit zur Freiheit“ (S. 48/49).

Mit der Auffassung, daß Freiheit mit der moralischen Verantwortung des Menschen gegenüber der Gesellschaft und ihrer Zukunft verbunden ist, grenzt Mende die marxistische Auffassung klar ab von jeder reaktionären, kleinbürgerlichen-anarchistischen Moral, für die Freiheit gerade die Lösung von jeder Verantwortung, Disziplin, Sichfügen usw. ist, und das angebliche Recht bedeutet, zu tun, was man will. Die tatsächliche Verbreitung einer solchen Auffassung von der Freiheit des Menschen ist sehr groß. Sie ist nicht auf die Philosophie beschränkt, sondern macht uns im praktischen Leben, z. B. in Gestalt des Rowdytums nicht wenig Sorgen.

Mende setzt sich weiter mit der menschenfeindlichen Philosophie von Karl Jaspers auseinander. 1956 hielt Jaspers einen Rundfunkvortrag unter dem Thema „Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit“. Inzwischen ist bekanntlich unter dem gleichen Thema ein dickes Buch von ihm gefolgt. In den Darlegungen von Jaspers deckt Mende die philosophisch „begründete“ politische Konzeption der imperialistischen Vorbereitung eines Atomkrieges gegen das sozialistische Weltssystem auf. Jaspers ist der Meinung, daß die sozialistischen Staaten, die er die totalitären nennt, militärisch überlegen sind und der Westen diese Überlegenheit nur durch Anwendung der Atombombe ausgleichen kann. Dieser Fall ist für Jaspers eine „Grenzsituation“, eine „Entscheidung zwischen Leben und Freiheit“. Sich für das Leben entscheiden heißt für ihn die Atombombe nicht anwenden, aber dafür unter dem „Totalitarismus“ leben zu müssen, sich für die Freiheit zu entscheiden, oder für das, was Jaspers darunter versteht, heißt, den Atomkrieg gegen die sozialistischen Länder zu führen und damit die reale Gefahr der Vernichtung des Lebens in Kauf zu nehmen.

Die scheußliche Demagogie dieser verlogenen Alternative (die von den westdeutschen Werktätigen schon durch die Umkehrung der Devise „Lieber tot als rot“ in „Lieber rot als tot“ beantwortet wurde!) nimmt Mende wie folgt auseinander: „Im Sinne seiner Existenzphilosophie faßt Jaspers die heutige politische Situation in Gestalt einer ‚Grenzsituation‘ zusammen und bezeichnet diese ‚Grenzsituation‘ als die ‚Entscheidung zwischen Leben und Freiheit‘. Das Wort ‚zwischen‘, hier gemeint als ‚Entscheidung zwischen...‘, ist seiner Sprachfunktion in diesem Falle gleichbedeutend mit: entweder – oder. Entweder Leben oder Freiheit. Das heißt, es bliebe nur die Wahl zwischen Leben (und zwar... Leben in Unfreiheit) oder Freiheit (und zwar einer todbringenden Freiheit). Die durch die heutige politische Situation erzeugte Alternative: Leben oder Freiheit, erweist sich also als die Alternative: Unfreiheit oder Tod“ (S. 177/78). Den Tod für die Gesellschaft, das ist also das letzte Angebot, das die imperialistische Philosophie der Menschheit machen kann!

Von den restlichen Essays der Sammlung enthält der „Die Briefe von Karl Marx an den Arzt Dr. Ludwig Kugelmann“ die interessante Mitteilung, daß es offensichtlich Verschulden der SPD-Führung, hauptsächlich der Redaktion von „Die Neue Zeit“ war, daß uns heute über den zeitweiligen Freund und Briefpartner von Marx so wenig bekannt ist, da sie nach dem Tode Kugelmanns im Jahre 1902 nichts unternommen haben, um ihn durch Heranzie-

hung seines Nachlasses gebührend zu würdigen. Neuere Nachforschungen sind bisher ohne nennenswerte Ergebnisse geblieben.

In einigen Vorträgen äußert Mende einige Gedanken zu Fragen des historischen Materialismus, die m. E. problematisch sind. Auf S. 100 („Über W. I. Lenins Beziehungen zur Wissenschaft“) heißt es z. B.: „Denn der umfassendste Bereich der Gesellschaftlichkeit des Menschen wird durch den Begriff der Politik umschrieben. Sich gesellschaftlich verhalten und sich politisch verhalten ist so gut wie ein und dasselbe.“ Wenn Mende hier meint, daß das gesamte gesellschaftliche Verhalten der Menschen heute — auch die scheinbar unpolitischste Tätigkeit — in dieser oder jener Weise, mehr oder weniger mit der Politik verbunden ist, politische Auswirkungen hat, so ist das sicher richtig. Trotzdem darf man aber das Ganze (das gesellschaftliche Verhalten der Menschen) nicht einfach mit einer, wenn auch sehr wichtigen Seite (dem politischen Verhalten der Menschen) gleichsetzen, bzw. verwechseln. Wäre gesellschaftliches Verhalten und politisches Verhalten so gut wie ein und dasselbe, wozu brauchten wir dann noch Menschen zum politischen Verhalten, zur Verbindung ihrer täglichen Aufgaben mit dem Kampf um die Festigung unseres Staates, um den Sieg des Sozialismus und den Beweis der allseitigen Überlegenheit über das imperialistische System Westdeutschlands zu erzielen? Das gesellschaftliche Verhalten der Menschen auf den verschiedenen Gebieten ihrer Tätigkeit ist insofern politisches Verhalten, als es sich auf den Staat bezieht. Politik ist das Gebiet des Kampfes der Klassen um die Staatsmacht, bzw. um ihre Erhaltung und Festigung. Das umfassendste und grundlegende Gebiet des gesellschaftlichen Verhaltens der Menschen ist die Produktion der materiellen Güter für den Lebensunterhalt. Das ist für sich noch kein politisches Verhalten, wenn es auch — wie z. B. die Lösung unserer ökonomischen Hauptaufgabe — durch seine Bedeutung für die Politik des Staates enorme Auswirkungen in dieser Richtung hat. Die Menschen produzierten jedoch als es noch keinen Staat und keine Politik gab und sie werden auch weiter produzieren, wenn es keine Politik und keinen Staat mehr geben wird. Der umfassendste Bereich der Gesellschaftlichkeit des Menschen ist immer die Produktion, nur im Überbau, in der Ideologie nimmt die Politik eine dominierende Stellung ein, bis ihr im Kommunismus dieser Platz durch Moral, Wissenschaft und Kunst streitig gemacht wird und die Politik aus dem gesellschaftlichen Leben überhaupt verschwindet.

Auf S. 124 bemerkt Mende im Zusammenhang damit, daß die Zukunft der ganzen Ge-

sellschaft vom Proletariat vertreten wird: „Aus diesem Grunde konnte es Marx auch nicht bei der bloßen Konstatierung des Klassenkampfes belassen, sondern, er mußte konsequenterweise die Zuendeführung des Klassenkampfes durch die Errichtung der Diktatur des Proletariats fordern.“ Das Wort „Errichtung“ ist hier falsch. Durch die Errichtung der Diktatur des Proletariats ändern sich Form und Inhalt des Klassenkampfes, seine Methode. Zu Ende geführt wird er aber erst durch die gesamte Tätigkeit der Diktatur des Proletariats in der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Kommunismus im Weltmaßstab.

Eine unrichtige Definition des marxistischen Begriffes „Masse“ findet sich auf S. 138 mit: „Gesamtheit der ihrer Zugehörigkeit zur Gesellschaft bewußt gewordenen Einzelnen.“ Wenn wir ganz allgemein davon sprechen, daß die Massen die Träger und Schöpfer der Geschichte sind, gehen wir nicht von einem subjektiven, ideellen Merkmal für die Zugehörigkeit zur Masse aus, sondern verstehen darunter die Produzenten der materiellen Güter, geben also ein objektives Merkmal, die Stellung innerhalb der Produktionsweise, der Gesellschaft an, unabhängig davon, was der einzelne über sein Verhältnis zur Gesellschaft denkt! Abgesehen davon, ändert sich der Begriff „Masse“ im historischen Materialismus sowohl mit der historischen Periode, die ich betrachte (die Masse in der bürgerlichen Revolution setzt sich anders zusammen als in der sozialistischen, und dies ist wiederum abhängig von Zeit und Ort der Revolution) als auch mit den unterschiedlichen Zusammenhängen, die betrachtet werden (beispielsweise haben verschiedene Massenorganisationen eine unterschiedliche Massenbasis). Man kann also einen solchen Begriff nicht losgelöst von historischen Beispielen definieren. Ein Beispiel dafür, welche unterschiedliche Bedeutung dieser Begriff für den Kampf der marxistischen Partei der Arbeiterklasse haben kann gibt Lenin: „Der Begriff der ‚Masse‘ ändert sich mit der Änderung des Charakters des Kampfes. Am Anfang des Krieges genügten schon einige Tausend wirklich revolutionärer Arbeiter, damit man von der Masse sprechen konnte... Geht die Bewegung weiter, steigert sich die Bewegung, so geht sie allmählich in eine wirkliche Revolution über... Wenn die Revolution genügend vorbereitet ist, ändert sich der Begriff der ‚Masse‘. Masse bedeutet nicht mehr einige tausend Arbeiter. Dieses Wort beginnt etwas anderes zu bedeuten. Der Begriff Masse ändert sich in dem Sinne, daß man unter Masse nur die Mehrheit und nicht nur die einfache Mehrheit der Arbeiter, sondern die Mehrheit aller Ausgebeuteten verstehen muß, sonst ist man

kein Revolutionär, sonst versteht man das Wort Masse nicht“ (Lenin: Sämtl. Werke. Bd. XXVI. S. 553/554).

Das Buch von Mende ist nicht für Lehrzwecke bestimmt. Es wird seinen Leserkreis hauptsächlich unter, philosophisch interessierten Angehörigen der Intelligenz finden, die zu etwas anderem als umfangreicheren Monographien oder mehr oder weniger trockenen Artikeln greifen wollen. Das Buch weckt Interesse, setzt aber auch Interesse voraus, trägt in dem Sinne keinen einführenden Charakter. Es ist schade, daß in den Sammelband keine Vorträge Aufnahme fanden, die zu einem geeigneten Anlaß in einem Produktionsbetrieb gehalten worden wären! Damit scheinen auch einige Mängel zusammenzuhängen, die bei der Herausgabe der Vorträge hätten beseitigt werden können. Eine Reihe Ausführungen in den Aufsätzen könnten einfacher und verständlicher gehalten sein. Einfache und gute Gedanken werden hin und wieder zu kompliziert ausgedrückt, ohne daß der Inhalt dadurch gewinnt. Beispielsweise heißt es: „Politik ist das jederzeitige, das tagtägliche Eingreifen in die Aufgaben des Staatslebens und das Mitarbeiten an ihnen, das aktive Einbezogenessein in sie und das Wissen um dieses Einbezogenessein in jedem Augenblick des Wachseins“ (S. 14). Oder: „Der homo laborans ist nämlich zoon politikon, ist nicht ein arbeitendes Naturwesen schlechthin, sondern vielmehr ein gesellschaftlich arbeitendes Naturwesen“ (S. 93). Und: „Es gibt keine Aktivität des individuellen Bewußtseins an sich, auch keine Aktivität einer aus Aktstrukturen bestehend interpretierten Subjektivität in Gestalt der Intentionalität“ (S. 172). Von Mende werden auch Begriffe wie „das Jetzt“, „das Hier“, „das Ego“ und ähnliche gebraucht. Andererseits enthalten seine Vorträge äußerst lebendige Gleichnisse aus dem täglichen Leben, woran weltanschauliche Darlegungen geknüpft werden. Thematisch gesehen, könnten philosophische Verallgemeinerungen von Problemen der sozialistischen Praxis einen größeren Raum einnehmen. Fragen des Kampfes gegen den Revisionismus haben auch nur einen geringen Niederschlag in dem Buch gefunden, obwohl es 1958 in der Deutschen Demokratischen Republik erschienen ist!

Diese Mängel mindern insgesamt den Wert des Buches nicht erheblich. Zwischen den umfangreicheren philosophischen Arbeiten und den Broschüren und Artikeln über weltanschauliche Probleme klafft auf unserer Büchermarkt eine Lücke, die durch eine Veröffentlichung in der vielseitigen Art der „gesprochenen Essays“ von Frank Mende noch lange nicht geschlossen ist.

Frank Rupprecht (Berlin)

Günter Heyden: KRITIK DER DEUTSCHEN GEOPOLITIK. Dietz Verlag. Berlin 1958. 2. Auflage 1959. 282 Seiten.

Der Lehrstuhl für Philosophie des Instituts für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED legt mit Günter Heydens „Kritik der deutschen Geopolitik“ eine bemerkenswerte Arbeit vor, in der Wesen und soziale Funktion einer reaktionären soziologischen Schule, wie es der Untertitel verspricht, dargestellt werden. Die Arbeit befaßt sich mit drei Problemkreisen des Themas: Das erste Kapitel behandelt die theoretische Grundlegung, das zweite setzt sich mit der deutschen Geopolitik vom Übergang zum Monopolkapitalismus bis zum Ende des 2. Weltkrieges auseinander, das dritte zeigt das Wiedererstehen der faschistischen Geopolitik in Westdeutschland. Heyden gibt zunächst einen theoretischen Abriss der Geschichte der Auffassungen über das Verhältnis der Gesellschaft zur Natur, der sich von der Antike bis zum historischen Materialismus erstreckt. Es gelingt dem Verfasser, in diesem einleitenden Abriss zu verdeutlichen, wie aus einem dem Wesen nach materialistischen Herangehen in der Geschichte des Denkens aus der Klassen- und Erkenntnisbeschränktheit der vormarxistischen Verfasser die Untersuchung des Gegenstandes in einer Weise eingegrenzt wird, daß von dort her ständig ausgesprochen reaktionäre Anknüpfung möglich blieb.

Bei Herodot, Polybios, Strabo und Hippokrates findet sich die Entdeckung des kausalen Zusammenhangs zwischen einzelnen Erscheinungen der Umwelt des Menschen und seiner psychischen und physischen Beschaffenheit. Das historische Moment tritt fast völlig zurück. Aus der Verschiedenheit geographischer Faktoren suchen sie gänzlich verfehlt, Erscheinungen der Verschiedenheit zwischen Menschen, Völkern und ihrer Geschichte zu begründen. Bei Jean Bodin und Montesquieu gibt der Verfasser eine differenzierte Analyse, in welcher Weise die Auflösung der Naturalwirtschaft, das Vordringen der Warenwirtschaft und das Aufkommen des dritten Standes in Frankreich in Verbindung mit der Durchsetzung des Absolutismus und der Vorbereitung der Französischen Revolution positive Gestalt und Schwäche ihrer Theorie bestimmen. Bei Bodin hat der Hinweis auf geographische Determiniertheit eine gegen Kirche und philosophischen Idealismus gerichtete Spitze. In dem Geist der Gesetze Montesquieus wird er schon, ebenso wie bei Bodin, dafür benutzt, bestimmten europäischen Völkern den Vorrang gegenüber anderen zuzuweisen. Der geographische Determinismus dient somit der Rechtfertigung der Ausplünderung anderer Völker. Heyden weist



verdienstlich auf Mylius hin, der wenige Jahre nach der Publikation des „Geistes der Gesetze“ maßgebliche Argumente gegen den geographischen Determinismus vorbringt. Das unterschiedliche Geschick der Entwicklung von Kultur und Gesellschaft in der Geschichte von Frankreich, Italien und Ägypten benutzt er zu dem Einwand, daß das Klima unverändert sich erhalten habe, deshalb aber ein anderer Beweggrund Künste und Naturwissenschaft zu unterschiedlicher Zeit emporgehoben oder beseitigt haben müsse. Helvetius, Hegel, Sismondi, Herder werden mit ihren Einwänden berücksichtigt. Die Gedanken des Göttinger Historikers Arnold Heeren und des Geographen Carl Ritter, zeigen ebenso wie die von Buckle das Übernehmen der Berücksichtigung geographischer Faktoren in den Gedankenbestand der bürgerlichen Ideologie und des Beginns reaktionärer Abwandlung.

Heyden benutzt in erster Linie nicht den verbreiteten Ausdruck ‚geographischer Materialismus‘ für den durch die genannten Namen umrissenen Komplex, sondern spricht von geographischem Determinismus. Damit gelingt es ihm, ohne Rücksicht auf die sonstige Orientierung der betreffenden Historiker, Juristen oder Geographen, die für den behandelten Gegenstand notwendigen Merkmale zu verdeutlichen. Außerdem trifft der von Heyden gewählte Begriff mit besonderer Präzision dort den richtigen Sachverhalt, wo die Beziehung auf das Geographische den reaktionären idealistischen Charakter der behandelten Ideologie zum Teil verdecken könnte. Er vermeidet die mögliche Verwechslung mit Elementen des Materialismus, zu denen in anderem Zusammenhang die Erkenntnis der Naturbedingtheit der Produktionstätigkeit des Menschen wird. Zusammenfassend schreibt er: „Die soziale Funktion des geographischen Determinismus hat sich in demselben Maße verändert, wie sich die ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnisse veränderten, unter denen die Bourgeoisie ihren Klassenkampf zu führen gezwungen war und ist.“ (37).

In der Geschichte des historischen Materialismus hat die Behandlung der geographischen Faktoren eine nicht unerhebliche Rolle gespielt, da Plechanow ihre Unterordnung unter den Einfluß der Produktionsverhältnisse nicht verstand. Heyden behandelt das allgemeine Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur und das zwischen Gesellschaft und Natur in der geschichtlichen Entwicklung, in dem er den Einfluß der Produktionsverhältnisse untersucht und den unterschiedlichen Einfluß der gesellschaftlichen Basis auf das Verhältnis des Menschen zur Natur nachweist. In diesem Zusammenhang bleibt eine Fragestellung offen, die evtl. von

Heyden in einer künftigen Arbeit behandelt werden könnte. In der Entwicklung der sozialistischen Länder gewinnt das Verhältnis des Menschen zur Natur in von Ausbeutung freien Verhältnissen besonders im Unterschied zu der aus den USA bekannten Entwicklung besondere Bedeutung. Die planmäßige Entfaltung der Produktivkräfte in den Arbeiter-und-Bauern-Staaten führt auch zu einer Veränderung der Natur, die sie nutzbarer macht, geographische Benachteiligung ganzer Völker systematisch ausgleicht und bis zur planmäßigen Veränderung von Mikroklima und Makroklima zu geben vermag.

Die theoretischen Fehler des späteren Renegaten Wittfogel knüpften an die idealistische Unterschätzung der Produktionsverhältnisse von Plechanow nach dessen politischem Scheitern in der russischen Revolution von 1905 an und reflektierten opportunistische Auffassungen, gegen die die Kommunistische Partei der Sowjetunion sich schon im Verlauf ihres ersten Fünfjahresplanes durchzusetzen hatte. Der weitere Aufbau des Kommunismus wird in der Praxis, wie die Anfänge bereits zeigen, in großem Maßstab die bewußte Umgestaltung der Geographie durch die gesellschaftliche Kraft der vereinigten Produzenten demonstrieren.

Heyden erläutert das geographische Milieu als notwendige und ständige Bedingung des materiellen Lebens der Gesellschaft, nicht aber als Hauptursache der gesellschaftlichen Entwicklung und auch nicht die einzige Bedingung des materiellen Lebens der Gesellschaft. Durch sein marxistisch-leninistisches Herangehen besitzt er die nötigen Grundlagen, um den unwissenschaftlichen Standpunkt der Vermischung von Geographie und reaktionärer Politik bei Ratzel, Haushofer, Penck, Obst, Maull, Lautensach u. a. darzustellen. Die geopolitischen Lehren haben, so beweist Heyden, ihre „sozial-ökonomischen Wurzeln im Imperialismus, in der monopolkapitalistischen Basis des Kapitalismus. Sie sind ein fester Bestandteil des reaktionären, ideologischen Überbaus, der sich über die monopolkapitalistische Basis erhebt und spiegeln auf imperialistische Art das Gesetz der ungleichmäßigen politischen und ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus und den daraus mit Notwendigkeit folgenden Kampf um die territoriale Neuaufteilung der bereits aufgeteilten Welt wider“ (89).

Bereits bei Ratzel zeigt sich in ausgeprägter Form der apologetische Charakter der Geopolitik von ihrer Geburt an. Sie besitzt von ihrem Auftreten an als wesentliche Eigenschaft das Bemühen, imperialistische Aggression als einen Vorgang zu begründen, der ausschließlich von den Naturgegebenheiten abhängig sei. Bei Ratzel ist beschlossen, was bei den späteren Vertre-

tern der gleichen Richtung immer offener proklamiert wird und bei Kjellén und Haushofer zu offener faschistischer Propaganda wird. Die neueren Bestandteile reaktionärer bürgerlicher Ideologie fanden bereits vor dem 1. Weltkrieg dabei Verwendung. Haushofer bezeichnet es als höhere Fügung, daß das Gedankengut Ratzels und seine eigene Weiterführung „Einlaß in das Grundgemäuer eines neuen Staatenglaubens“ (116) fand, von Hitler und Heß in die offizielle faschistische Doktrin aufgenommen wurde. Es konnte ein dichtes Netz von Beziehungen zu pseudo-wissenschaftlichen Äußerungen in der Ideologie anderer imperialistischer Staaten nachgewiesen werden. In der Zeit der Weimarer Republik hat der sozialdemokratische Soziologe und Politiker Georg Engelbert Graf an Stelle der marxistischen Staatstheorie die von Ratzel übernommen, damit eine entscheidende Seite des Marxismus fallen lassen und im übrigen den wesentlichen theoretischen Inhalt des historischen Materialismus beseitigt, in dem er ihn durch Ratzel zu ergänzen vorgab.

Mit dankenswerter Gründlichkeit weist Heyden nach, daß mit dem Wiedererstehen des Imperialismus in Westdeutschland die ideologischen Ladenhüter des Faschismus wieder hervorgeholt werden und Benutzung finden. Die Entnazifizierung Haushofers war einem US-amerikanischen Geopolitiker übertragen worden, der es sich besonders angelegen sein ließ, die Unabhängigkeit von Geopolitik und Faschismus vorzutäuschen, um ihrer weiteren Ausnutzung in den USA und Westdeutschland den Boden zu bereiten. Nach einigem Zögern wagen sie von neuem vorzudringen. Heyden belegt die Verbindung ihrer Phraseologie bei den Exponenten der aktivsten westdeutschen Revanchepolitiker, bei Adenauer, Hallstein, Seehoß, Blücher, Oberländer und anderen. Die weitererscheinende Zeitschrift für Geopolitik liefert ihnen pseudo-wissenschaftliche Vorwände zur Begründung ihrer Politik. Inzwischen ist durch Aufnahme theoretischer Beziehungen zum Neomalthusiasmus eine teilweise Verschiebung der Argumentationsmittel eingetreten. Bei Carl Schmitt, dem bekannten faschistischen Juristen und Soziologen, finden sich nach 1945 wieder „raumgesetzliches Ordnungsdenken“, „globale Raumordnung“, „planetarisches Raumbewußtsein“, die er auf ein obskures „Gegensatzpaar Land – Meer“ zurückführt.

Grabowsky, Ferdinand Fried, Zehrer u. a. wirken in gleicher, schon einmal gescheiterter Richtung. Der wiedererstandene westdeutsche Militarismus wird schließlich unverhüllt in der Fortsetzung der alten Zeitschrift für Geopolitik als notwendige Erscheinung der geographischen Lage verharmlost.

Heyden hat in gründlicher Arbeit das einschlägige Material behandelt und den Klasseninhalt einer reaktionären Ideologie nachgewiesen. Der Problembereich ist vom Standpunkt der Arbeiterklasse philosophisch durchdrungen und eine immanente Widerlegung einer vordergründigen Strömung der imperialistischen Ideologie gegeben.

Hermann Ley (Berlin)

Otto Friedrich Bollnow: EXISTENZPHILOSOPHIE. Vierte erweiterte Auflage. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1955. 137 Seiten.

Otto Friedrich Bollnow, Ordinarius für Philosophie der Universität Tübingen, legt seine „Existenzphilosophie“ in vierter Auflage vor. Das erstmal erschien sie im Jahre 1942 als Teil des von Nicolai Hartmann herausgegebenen Sammelbandes über die systematische Philosophie in Deutschland.<sup>1</sup> Die sachlichen Unterschiede zwischen der ersten und vierten Auflage sind gering. Verglichen mit der Ausgabe von 1942 sind in der vorliegenden ein knapp drei Seiten langes Vorwort und einige Literaturhinweise als Anmerkungen hinzugekommen. Teilweise umgeschrieben und etwas erweitert ist das Schlußkapitel (XIV. Die Grenzen der Existenzphilosophie). Im Vorwort heißt es, daß die „Arbeit bis auf wenige Änderungen, die durch den seitdem (seit 1942 – M. B.) gewonnenen größeren Abstand möglich geworden sind, in ihrer alten Gestalt“ erscheint (S. 8).<sup>2</sup> Dieser Hinweis macht hellhörig und muß Anlaß sein, die „wenigen Änderungen“ sorgfältig zu registrieren und nach ihrer inhaltlichen Seite hin zu prüfen, die in der vierten Auflage *nicht* vorgenommenen Änderungen als Bekenntnis und das, worüber sich Bollnow 1955 ausschweigt, als Zustimmung zu werten. Denn als das Buch 1942 das erstmal erschien, war es nicht bloß eine mehr oder minder freundliche Darstellung der deutschen Existenzphilosophie, sondern in Charakter, Anlage und Inhalt der Versuch ihrer Rechtfertigung und Verteidigung.<sup>3</sup> Es hatte darüber hinaus das Ziel, die Grundprinzipien dieser Lehre als „Tor, durch das allein der Weg zu einer letzten Unbedingtheit der Philosophie hindurchführt“ (SPh. S. 425), zu erhalten und in die „akademische“ Variante der offiziellen faschistischen

<sup>1</sup> Systematische Philosophie. Hrsg. von N. Hartmann. Stuttgart und Berlin 1942. S.313–430. Im folgenden mit „SPh“ zitiert.

<sup>2</sup> Wo nicht anders vermerkt, beziehen sich bloße Seitenzahlenangaben im Text auf die vierte Auflage des Bollnowschen Buches.

<sup>3</sup> Vgl. Georg Mende: Studien über Existenzphilosophie. Berlin 1956. S. 20

Ideologie der Bäumler und Co. einzubauen. Mit anderen Worten: Die Grundprinzipien der Existenzphilosophie für die ideologische Rechtfertigung der faschistischen Gewaltpolitik *unmittelbar* zur Verfügung zu stellen.

Diese Tatsache voraussetzend, kommt es in unserer Besprechung weniger darauf an, uns im einzelnen mit Bollnows Darstellung und Argumentation auseinanderzusetzen, was überdies auf eine Kritik der gesamten deutschen Existenzphilosophie hinauslaufen müßte, als vielmehr festzustellen, inwieweit der Geist der vierten Auflage der Schrift noch der von 1942 ist. Nach Heideggers neuerlichem Bekenntnis zum Faschismus und Jaspers' Segnungen der Atombombe ist eine solche Frage mehr als berechtigt.

Bollnow hat nicht erst 1942 die Sache des Faschismus zu der seinen gemacht. Bereits kurz nach der Machtergreifung Hitlers, schon im Sommer 1933 (!), tritt er, ähnlich dem Lobgesang Heideggers in der Freiburger Rektoratsrede auf die „erd- und bluthaften Kräfte“, für die ideologische Ausrichtung der deutschen Universitäten im Sinne der Nazi-Politik ein. Die deutsche Universität, so meint der damalige Gießener Privat-Dozent in einem für die „Neuen Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung“ (!) geschriebenen Beitrag, „muß auch in einem früher nicht gekannten Maße die *Gesamterziehung der Studenten* in die Hand nehmen. Diese Konzentrierung aller Kräfte mit der Ausschaltung aller idyllischen Privatexistenz, die sich im großen unter der Idee eines ‚totalen Staats‘ durchsetzt, bringt auch eine Umgestaltung der Universität in Richtung auf eine ‚totale Universität‘ ... Hierbei müssen auch diejenigen erzieherischen Funktionen, die bisher von den Korporationen (!) ... und neuerdings energischer, aber *neben* der Universität durch Arbeitsdienst und Wehrdienst ausgeübt wurden, als Aufgabe der Universität selbst in Angriff genommen werden. Die Errichtung der ‚Kameradschaftshäuser‘ mit stark internatsmäßigem Gemeinschaftsleben würde einen entscheidenden Schritt in dieser Richtung bedeuten.“<sup>4</sup> Diese Sätze stehen für sich selber und bedürfen keines Kommentars. Sie sind ein bereites Zeugnis dafür, in welchem Ausmaß Bollnow von Anfang an mit den Interessen und Forderungen der deutschen Faschisten konform ging.

1936 setzt sich Bollnow mit der Jasperschen Geschichtsauffassung auseinander<sup>5</sup>, wobei er vor allem den Begriff der „Kommunikation“

einer Kritik unterzieht: „Jaspers' ‚Kommunikation‘ (bleibt) immer eine rein private und darum ungeschichtliche Berührung der einzelnen Existenzen.“ In diesem Punkt, so meint er dann weiter, müsse Jaspers entscheidend korrigiert werden: Die „Kommunikation“ darf keine „rein private“, unverbindliche bleiben, sondern muß in Beziehung auf eine „vorgegebene geschichtliche Notwendigkeit“ geschehen. Damit füllt Bollnow den Jaspersschen Begriff, der an sich schon reaktionär genug ist, mit restlos reaktionärem, weil faschistischem Inhalt und gibt ihm die Wendung von „Anpassung“, „Mitteln“. Dergestalt führt er aus: „Daß die Aneignung nur in der Einsamkeit des einzelnen Menschen vollzogen wird, braucht nicht zu bedeuten, daß der anzueignende Gehalt in beliebiger Auswahl (!) zur Verfügung stünde, sondern es kann sein, daß der Gehalt als solcher durch die geschichtliche Notwendigkeit schon vorgegeben ist.“ Und Bollnow wird noch deutlicher, damit über seine Gesinnungstreue ja keine Zweifel aufkommen können. Er schreibt: „Und so etwas (die vorgegebene geschichtliche Notwendigkeit — M. B.) erfahren wir heute ... unmittelbar gegenüber der gegenwärtigen politischen Bewegung (dem Faschismus — M. B.), deren überindividuell verpflichtende Kraft nicht im Widerspruch zu der Notwendigkeit steht, in der Seele jedes einzelnen immer wieder neu angeeignet zu werden.“<sup>6</sup> So geschrieben 1936!

Bollnow wußte sehr genau, was die braunen Machthaber von einem „germanisch-deutschen“ Universitätsdozenten verlangten — und er war bereit, es zu tun, bedenkenlos, skrupellos. Er verhielt sich genau nach der von Arnold Gehlen 1933 herausgegebenen Parole: „Bejahen Jessen, was sowieso geschieht.“<sup>7</sup> Bejahung des Faschismus allgemein, damit aber auch seines notwendigen Zuhörers: der Konzentrationslager, der Judenverfolgungen, der Gaskammern — und schließlich des Völkermordes, des zweiten imperialistischen Krieges. Für Bollnow war das alles „vorgegebene geschichtliche Notwendigkeit“.

Mitten im Krieg, im Jahr des Überfalls Hitlerdeutschlands auf die Sowjetunion, startet Bollnow einen erneuten Versuch, die Anschauungen der Existenzphilosophie mit Hilfe einiger kleiner Korrekturen an der Gesamtlehre in den Dienst der ideologischen Rechtfertigung der faschistischen Gewaltpolitik zu stellen. In seinem „Wesen der Stimmungen“<sup>8</sup> ersetzt er die dunklen und pessimistischen Kategorien Heideggers (Angst, Sorge usw.) durch „gehobene“

<sup>4</sup> Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 9. Jg., Leipzig 1933, S. 494

<sup>5</sup> O. F. Bollnow: Existenzphilosophie und Geschichte. In: Blätter für Deutsche Philosophie, 11. Bd. Berlin 1938, S. 337 f.

<sup>6</sup> Ebenda: S. 376

<sup>7</sup> Arnold Gehlen: Theorie der Willensfreiheit. Berlin 1933, S. 133

<sup>8</sup> O. F. Bollnow: Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt am Main 1941. Zweite Auflage 1943



und „freundlichere“, wie Rausch, Seligkeit, Glück — läßt dabei aber die Grundkonzeption von „Sein und Zeit“ unangetastet. Der Sinn eines solchen Unternehmens liegt auf der Hand: Verschleierung der wirklichen gesellschaftlichen Gegensätze, Proklamierung einer „harmonischen“ Gesellschaft („Volksgemeinschaft“, „völkische Ordnung“) — in einem Wort: Fruchtbarmachung der Prinzipien der Existenzphilosophie für die ideologischen Bedürfnisse der Hitlerschen Kriegsmaschine.

Und genau diesen Sinn hatte auch Bollnows „Existenzphilosophie“ von 1942. Daß er 1955 keine Notwendigkeit sieht, größere Änderungen vorzunehmen oder ein Wort der Selbstkritik zu sagen, ist ein Indiz dafür, daß er sich erneut vor eine „vorgegebene geschichtliche Notwendigkeit“ gestellt betrachtet. Nur heißt sie diesmal NATO. Der Geist aber, der aus der vierten Auflage spricht, ist derselbe: „Bejahen dessen, was sowieso geschieht.“ Bejahung der nationalen Katastrophenpolitik des deutschen Imperialismus von ehemals und heute.

Sehen wir uns zunächst einige der „wenigen Änderungen“, die Bollnow in der vierten Auflage vornimmt, etwas genauer an. Im Schlußkapitel der Ausgabe von 1942 schreibt er, daß sich „in der Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie ... sofort ein Verdacht (aufdrängt), der sie von vornherein zu entwerthen droht. Sie ist entstanden in der verhängnisvollen Zeit nach dem Weltkrieg und trägt die Spuren dieser Herkunft unverkennbar an sich. Es muß sich daher der Verdacht geradezu aufdrängen, daß die Existenzphilosophie nur der Ausdruck der richtungslosen und müde gewordenen dekadenten Geistigkeit dieser Jahre sei, *Ausdruck einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage, die sich heute* (seit 1933 — M. B.) von Grund aus gewandelt habe ...“ Und Bollnow fährt fort: „Aber diese Deutung geht fehl. Die Existenzphilosophie ist zwar ganz gewiss eine Erscheinung dieser Jahre ... *Aber sie gehört zu dieser Zeit nicht im Sinne des Mitlaufens und Mitlebens, sondern im Sinn des Kämpfertums gegen diese Zeit* ... Sie ist die besondere Antwort, die eine wahrhaft verantwortliche Philosophie den Mächten der damaligen Zeit entgegenstellen konnte“ (Sph. S. 423 f. — Hervorhebungen von uns). Ein bemerkenswertes Eingeständnis! In solcher Klarheit ist die Rolle der deutschen Existenzphilosophie als militante Ideologie der antidemokratisch-präfaschistischen Kräfte in den Jahren vor 1933 von einem ihrer eigenen Vertreter noch nirgends beschrieben worden.

Allein die Tage, in denen die Existenzphilosophie „im Sinn des Kämpfertums“ gegen die demokratischen Kräfte der Weimarer Republik aufzutreten hatte, ist für Bollnow mit dem

30. Januar 1933 vorbei: „Sobald aber die Welt des Menschen wieder eine sinnvolle Ordnung zu gewinnen begann, war zugleich auch in der Philosophie eine neue Lage entstanden ...“, und es ergab sich die Aufgabe einer umfassenden Erweiterung und Verwandlung der Existenzphilosophie ...“ (Sph. S. 424). Worin Bollnow die „umfassende Erweiterung und Verwandlung der Existenzphilosophie“ sieht, werden wir gleich anführen. Halten wir als erstes die Neuformulierung der oben zitierten Abschnitte in der Ausgabe von 1955 fest.

Bollnow führt mit der Ausgabe von 1942 übereinstimmend aus, daß die Existenzphilosophie „in der verzweifelten Zeit nach dem ersten Weltkrieg mit der ganzen damals über den Menschen hereinbrechenden Unsicherheit“ entstanden ist (S. 126). Soweit formuliert er noch bestimmt, und jeder weiß, was damit gemeint ist. Aber dann werden seine Aussagen schillernd, unbestimmt. Er schreibt: „Zwar ist die Entstehung der Existenzphilosophie ganz gewiß nur vor dem Hintergrund dieser verzweifelten Situation in der richtigen Weise geistesgeschichtlich zu begreifen, *aber sie gehört zu ihr nicht in der passiven Rolle eines bloßen Ausdrucks, in dem sich die Erschütterungen dieser Zeit nur widerspiegeln, sondern sie ist schon eine Begegnung mit diesem Schicksal und eine aktive eigene Antwort*“ (S. 127. Hervorhebung von uns). Das ist 1955 alles. Das „Kämpfertum“, die „sinnvolle Ordnung“ usw. sind ausgelassen.

Bollnow geht hier auf Bauernfang aus. Er tut so, als wäre nichts gewesen, als hätte er einst nicht anders und deutlicher geschrieben. Seine jetzige Unbestimmtheit hat etwas zu bedeuten: Wer zu lesen versteht, der zieht die erste Auflage als Schlüssel heran und weiß, was und wie es Bollnow meint. Wer das nicht kann, bleibt im unklaren. Diesen Zustand befördert Bollnow noch dadurch, daß er vorgibt, selbst noch nicht zu voller Klarheit gekommen zu sein. Er schreibt den bezeichnenden, in Klammern eingeschlossenen Satz: Von der „ganz gegenwärtigen Lage (soll) noch nicht die Rede sein, weil sie sich noch zu unbestimmt abzeichnet“ (S. 127).

Doch Bollnow verfügt durchaus über die notwendige Klarheit, für ihn zeichnet sich die gegenwärtige Lage und noch vielmehr die Rolle der Existenzphilosophie innerhalb der reaktionären philosophischen Bewegung der Gegenwart sehr genau ab. Jener Satz ist eine Unwahrheit; denn Bollnow und seinesgleichen treiben das alte Spiel, ebenso wie die westdeutschen Imperialisten ihr altes Spiel treiben. Wenn Bollnow 1955 an der angezogenen Stelle nicht mehr so präzise formuliert und ausführlich berichtet, so ist das für ihn keine Frage des

Wissens oder Noch-Nicht-Wissens, sondern eine Frage der Zeitumstände. Seine heutige Unbestimmtheit ist primitive politische Taktik. Vorläufig hält er es noch für inopportun, allzu deutlich zu werden, seine faschistische Gesinnung allzu offen zur Schau zu stellen. Solange die klerikal-faschistische Obrigkeit Westdeutschlands unter dem Deckmantel der Verteidigung von Demokratie und Freiheit auftritt, solange kann die Existenzphilosophie nicht als Gegner der demokratischen Kräfte der Weimarer Republik ausgegeben, noch ihre Verbindung mit dem alten Faschismus besonders herausgestellt werden. Das ist der eigentliche Grund für die Auslassungen und Umformulierungen, die Bollnow in der vierten Auflage vornimmt.

Worin sieht nun Bollnow die „umfassende Erweiterung und Verwandlung der Existenzphilosophie“, von der oben schon die Rede war? „Das Problem der Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie“ läßt sich, so führt er aus, „in den beiden Gegensatzpaaren fassen: Existenz und Welt, Existenz und Leben. Diese beiden Bereiche werden in der Existenzphilosophie nicht nur als unwesentlich beiseitegeschoben, sondern es bietet sich auch nicht einmal eine Möglichkeit, sie in ihrem Eigenwesen und ihrem Eigenwert angemessen zu erfassen“ (SPH. S. 426). Werden diese Sätze für sich gelesen, so könnte man bei erster Betrachtung meinen, daß Bollnow bestrebt ist, die Existenzphilosophie aus der Sackgasse herauszuführen, in die sie sich durch die Umgehung des Grundproblems aller Philosophie<sup>9</sup>, hineinmanövriert hat. Durch Umgehung der Grundfrage der Philosophie blieb und bleibt ja die Existenzphilosophie immer im Vorhof der Philosophie und erreicht nirgends eigentlich philosophisches Niveau.<sup>10</sup> Aber weit gefehlt. Darum geht es Bollnow ganz und gar nicht – weder 1942 noch 1955. Ihm geht es lediglich darum, daß die Existenzphilosophie ihren „rein privaten“, unverbindlichen, subjektivistischen Charakter ablegt, was er durch Proklamierung einer Scheinobjektivität zu erreichen trachtet. Daß es ihm um keine echte Hinwendung zum Objekt zu tun ist, beweist allein schon sein Rückgriff auf die Lebensphilosophie – in unserem Zusammenhang: seine Gleichsetzung von „Welt“ und „Leben“. Wozu Bollnow solches unternimmt, ergibt sich aus seiner oben erwähnten Kritik an Jaspers' Geschichtsauf-

fassung. Für ihn ist mit der Errichtung der faschistischen Diktatur eine „sinnvolle Ordnung“ entstanden, der es zu dienen gilt, der man sich bedingungslos zu unterwerfen hat. Letztes kann aber durch eine Philosophie unmöglich begründet werden, die sich, wie die Existenzphilosophie bei ihrem ersten Ansatz in den dreißiger Jahren, ausschließlich ins Subjektive zurückzieht und es jedem Individuum gleichsam selber überläßt, inwieweit es von der Außenwelt Notiz nimmt oder nicht.

Das eben Gesagte wird sofort deutlich, wenn wir zusehen, welche Verwandlungen der Existenzphilosophie Bollnow konstatiert. Das erste Beweisstück, das er anführt, ist Heideggers Freiburger Rektoratsrede.<sup>11</sup> Das in ihr enthaltene Bekenntnis zum Faschismus ist hinreichend bekannt. Doch kommt es Bollnow gerade darauf an. Nur solche Bücher kommen für ihn als „weiterführende Bestrebungen“ innerhalb der Existenzphilosophie in Frage, die offen und uneingeschränkt faschistisch sind oder zumindest ein hinreichendes Bekenntnis zum Faschismus enthalten. Allein die bloßen Namen ihrer Autoren offenbaren dies. Nach Heidegger wird Hans Heyse genannt, dann folgen Hans Lipps und Arnold Gehlen und schließlich Alfred Bäumler. (Um das „Neue“ der Situation, nämlich das widerstandslose Übergehen der meisten Anhänger der Existenzphilosophie ins Lager des Faschismus und ihr aktives Eintreten für ihn besonders hervorzuheben, spricht Bollnow in diesem Zusammenhang von einer „zweiten Phase“ der Existenzphilosophie.<sup>12</sup>)

Was Heyse angeht, so ist sein von Bollnow herangezogenes Buch „Idee und Existenz“ (Hamburg 1935) eines der übelsten Machwerke faschistischer sogenannter Wissenschaft. Schon allein die Tatsache, daß es in der Hanseatischen Verlagsbuchhandlung erschienen ist, sagt genug. Bollnow aber rühmt es, weil Heyse in ihm in einer einschneidenden Weise „den formalen Ansatz der Existenz mit dem inhaltlichen Ansatz einer verpflichtenden Weltordnung (Großdeutschland – M. B.) zusammenbringt und dadurch die bisher vereinzelter Existenz in den Kampf um das Bestehen der völkischen Ordnung (!) hineinnimmt“ (SPH. S. 422 f.). Bollnow geht es also um die theoretische Begründung des „Mitmachens“ auf existenzphilosophischer Grundlage. Daß Heyse bei diesem Unternehmen seine geistige Impotenz schon allein durch solche Unsinnigkeiten demonstriert, nämlich im Zusammenhang mit der Entstehung des Christentums im Stürmer-Jargon von „Judaisierung griechischer Werte“ spricht, „deutsch“

<sup>9</sup> Vgl.: K. Marx und F. Engels: *Ausgewählte Schriften* in zwei Bänden. Bd. II. Berlin 1952. S. 343

<sup>10</sup> Genau genommen: Verfallen die Existenzphilosophen einem Selbstbetrug zum Opfer (soweit der Selbstbetrug kein Betrug, also Absicht ist), denn auch sie können die Grundfrage der Philosophie nicht umgehen.

<sup>11</sup> M. Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Breslau 1933

<sup>12</sup> O. F. Bollnow: Hans Lipps (Ein Beitrag zur philosophischen Lage der Gegenwart). In: *Blätter für Deutsche Philosophie*. 16. Bd. Berlin 1942. S. 293 ff.



fast nie allein gebraucht, sondern immer „germanisch-deutsch“ schreibt, statt Universität den Namen „Wissenschaftslager“ vorschlägt, Hitlers Auslassungen als große wissenschaftliche Entdeckungen zitiert u. a. m. — das alles übersieht Bollnow, genauer: damit ist er einverstanden, denn er grenzt sich nirgends davon ab. Bollnow ist auch mit solchen Sätzen Heyeses einverstanden: „So hat die deutsche Universität nur ein Gesetz: der Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs zu dienen“ (S. 322). Oder: „Indem das germanisch-deutsche Volkstum sich begreift als den berufenen Träger der metaphysischen Werte des Lebens...: begründet es eine neue Geschichtsepoche... In der Idee des Nationalsozialismus...: findet die ursprüngliche Idee des Reichs ihren Träger“ (S. 345). Und schließlich: „Wenn wir dieses Urwesen (den germanisch-deutschen Menschen — M. B.) und diese Urverheißungen des deutschen Lebens im Neuen Reich wahrhaft vernehmen: so erschrecken wir vielleicht vor der Größe und Gewalt der Verpflichtung, die uns auferlegt ist — und uns bleibt nichts als Hingabe und Dienst“ (S. 351). Hingabe und Dienst? Was sowohl Heyse wie Bollnow mit bester Note bescheinigt werden kann.

Nicht viel anders liegen die Dinge bei Arnold Gehlen. Und auch Hans Lipps gehört in die Reihe jener deutschen bürgerlichen Philosophen der imperialistischen Epoche, die den Faschismus bedingungslos bejahten. Aus seinen zahlreichen chauvinistischen Beiträgen nur eine Stelle zur Illustration seiner Haltung: „Der Krieg ist als Geschehen ursprünglicher als der Frieden... Und sicher ist der Krieg echter und ehrlicher. Gerade im Krieg erschließt sich unsere ‚Wirklichkeit‘...“<sup>13</sup> Zweifelloso steht Lipps in seinen denkerischen Qualitäten ein ganzes Stück über Heyse (seine Stellung innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie der dreißiger und vierziger Jahre in Deutschland kann etwa mit der von Emil Lask vor dem ersten Weltkrieg verglichen werden, auch hat beide das gleiche Schicksal ereilt), aber was nützt das, wenn diese im Dienst einer schlechten, ja verbrecherischen Sache stehen.

Als Krönung der „weiterführenden Bestrebungen“ innerhalb der Existenzphilosophie führt Bollnow Alfred Bäumler an. Über ihn schreibt er 1942: „Auch Bäumlers Bemühungen um ein politisches Menschenbild bauen... stark auf existenzphilosophischen Gedanken auf.“<sup>14</sup> In der

gemeinsamen Abwendung von der idealistisch-humanistischen Welt offenbart sich hier eine tiefe Verwandtschaft von politischem und existiellem Denken...“ (SPh. S. 423). Als in dieser Beziehung besonders wertvolle Beiträge Bäumlers werden „Männerbund und Wissenschaft“ (Berlin 1934) und „Politik und Erziehung“ (Berlin 1937) hervorgehoben. Führen wir zwei Stellen aus „Männerbund und Wissenschaft“ an, um restlos klarzustellen, was von Bollnow gemeint ist: „Hitler ist nicht *weniger* als die Idee — er ist mehr als die Idee, denn er ist wirklich“ (S. 127). Und: „... eine Hochschule, die... nicht von der Führung durch Adolf Hitler und Horst Wessel redet, ist unpolitisch“ (S. 35), d. h. hat keine Existenzberechtigung.

So sieht es also mit der von Bollnow 1942 festgestellten, begrüßten und geforderten „zweiten Phase“, der „umfassenden Erweiterung und Verwandlung der Existenzphilosophie“ aus. Es erhebt sich die Frage, wie sieht es im Jahre 1955, in der vierten Auflage, damit aus? Bäumler ist herausgenommen. Natürlich ohne ein Wort darüber zu verlieren. Dagegen stehen Heyse, Gehlen und Lipps wie ehemals im Text. Die oben angeführten Bemerkungen über Heyse sind zwar stillschweigend getilgt, jedoch heißt es über ihn immer noch: „Wenn Heyse betont, daß der Mensch in seiner Existenz für den Bestand und die Ordnung des Seins verantwortlich sei, so kann dies nicht für das Ganze des Seins gelten, wie es in dem Buch (Idee und Existenz — M. B.) manchmal den Anschein hat, sondern nur für diejenige menschliche Ordnung, in die der Mensch durch sein Schicksal hineingestellt ist und die immer als eine geschichtlich besondere im Kampf mit anderen Ordnungen steht“ (S. 43. SPh. S. 345). Im Jahre 1942 gab Bollnow die nähere Erläuterung dieser Sätze durch den ausdrücklichen Hinweis auf die „völkische Ordnung“, im Jahr 1955 fehlt dieser Hinweis. Aber auch ohne ihn ist der Absatz deutlich genug. Mit „Ordnung“ meinte Bollnow 1942 den faschistischen, 1955 meint er den klerikal-faschistischen Bonner NATO-Staat. Bollnow ist jede „Ordnung“ recht — mit der einen Einschränkung: sie muß faschistische Züge tragen und im „Kampf mit anderen Ordnungen“, d. h. dem Sozialismus stehen.

Dieses Vorgehen Bollnows, nämlich zu ändern und auch wieder nicht zu ändern, so daß am Ende dasselbe herauskommt, muß als *Bekanntheit* gewertet werden, als Aussage darüber, daß sich seine Haltung (und damit die der Existenzphilosophie) in den 13 Jahren, die zwischen beiden Auflagen liegen, nicht gewandelt hat.

Angesichts solcher Tatsachen nützt es nicht viel, daß Bollnow in seiner „Existenzphilo-

<sup>13</sup> Hans H. Lipps: Der Soldat des letzten Krieges. In: Deutsche Schriften zur Wissenschaft. Bd. 4, S. 11

<sup>14</sup> Was wir Bollnow nicht bestreiten. Das folgt schon aus der gemeinsamen Grundlage von Bäumler und der Existenzphilosophie: der Lebensphilosophie. Aber, so müssen wir hinzufügen, um so schlimmer für die Existenzphilosophie.



sophie“ es meisterhaft versteht, Jaspers' nichtsagende Weitschweifigkeit und Heideggers Wortmystik in eine klare und verständliche Sprache zu übertragen, so daß sein Buch, eben wegen der Klarheit der Ausführungen, zweifellos eine der besten Darstellungen der deutschen Existenzphilosophie ist. Diese Seite des Buches fällt hinter jene zurück, die sein eigentliches Wesen ausmacht: Bollnows „Existenzphilosophie“ steht als erneuter Beweis, wie weit und in welchem Ausmaß die Refaschisierung des gesellschaftlichen Lebens auf allen Gebieten in Westdeutschland vorangeschritten — ja, eine Tatsache ist.

Manfred Buhr (Leipzig)

Gerhard Krüger: GRUNDFRAGEN DER PHILOSOPHIE. Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 1958. XII/287 Seiten.

Das Sprichwort, daß Not beten lehre, ist nur halb wahr. Es setzt voraus, daß diese Not als unbegriffenes, fremdes und übermächtiges „Schicksal“ interpretiert wird und daß sich das in Not geratene Individuum, entsprechend dieser Interpretation, als praktisch ohnmächtiges Objekt der bedrängenden Umstände verhält. Die Not, die das Proletariat erlitt, zwang und zwingt zur Erkenntnis, zum Begreifen ihrer Ursachen und zur revolutionären Veränderung der Gesellschaft. Die Not, in welche die Bourgeoisie auf Grund des proletarischen Vormarsches, auf Grund der allgemeinen Krise ihrer gesellschaftlichen Ordnung geriet, lehrt beten: insofern sie vom bürgerlichen Standpunkt aus unbegriffen bleibt und ihre Mystifikation ein Mittel der Konservierung der Bedingungen ist, durch die sie entstanden. Und umgekehrt hindert das Beten das praktische Verändern und theoretische Begreifen der Ursachen solcher Not, weshalb des Bürgers Traum das betende Proletariat ist.

Das ist die Grundlage für jenen Theologisierungsprozess in der bürgerlichen Philosophie, der in unserem Jahrhundert der proletarischen Revolution dominierende Tendenz geworden und in klerikalen wie ersatzmythologischen Konzeptionen seinen Ausdruck findet. Typisch für den Theologisierungsprozess in der deutschen Philosophie im allgemeinen, für seine spezielle Form im protestantischen Bereich sowie für die esoterische Restaurationsphilosophie, die nach der existenzialistischen Welle der Jahre unmittelbar nach 1945 stärker an den Vordergrund trat, ist Gerhard Krügers Buch: Grundfragen der Philosophie.

In pädagogisch zielbewußter Weise werden die Fragen nach Sinn und Wesen der Ge-

schichte, das Problem der Wahrheit und der Wissenschaft systematisch und historisch erörtert. Diese Erörterung philosophischer Grundprobleme reproduziert nun das typische allgemeine Schema: Ausgehend von einem Bewußtsein der Krise, eines unbeherrschbaren und nicht begriffenen geschichtlichen Wandels und der Entwertung traditioneller Werte wird nach einer neuen stabilen Ordnung gesucht, nach einer neuen Bindung und Sicherheit — und diese werden dann nur im religiösen Bereich illusorisch gefunden, können nur noch von Gott garantiert gedacht werden, von einem Gott, der dem sinnlos gewordenen Leben Inhalt und Sinn verleihen soll — da diese aus der empirisch-menschlichen Welt nicht zu beziehen seien. Krüger formuliert als Ausgangsposition ein drangvolles heutiges „Bewußtsein, daß alle bisherigen Begriffe vom Leben versagen, daß jetzt gewissermaßen alles möglich ist und daß von dieser Situation kein Mensch mehr unbetroffen ist“ (S. 5) — in einem Zeitalter, das sich durch „totale Geschichtlichkeit“, Vermassung und Lebensangst auszeichne. Aus der Not der „totalen Geschichtlichkeit“, die alles relativiere, folgt für ihn die „Gefahr des totalen Staates“; diese abstrakte „Geschichtlichkeit“, die seit der Französischen Revolution an Tempo immer bedrohlicher zugenommen habe, wird hier zu einem mysteriösen Subjekt, zu einem Wort-Fetisch, der verhindert, daß konkret historische Prozesse untersucht werden, und in dem sich die Fremdheit und Unheimlichkeit der Entwicklung dessen, was der Kapitalismus frei gesetzt hat, für den Bourgeois selbst spiegelt. Gleichzeitig wird nun diese „Geschichtlichkeit“ selbst als Resultat weltanschaulicher Entscheidungen interpretiert.

Derartig methodisch orientiert, schildert er die Situation: „Für uns, die wir seit dem ersten Weltkrieg in einer einzigen, sich immer steigenden Katastrophe leben, ist das Problem der Geschichte nicht mehr eine Frage des Denkens, sondern des eigenen Seins oder Nichtseins... Die ganze Menschheit ist heute in Bewegung begriffen, und indem sie es ist, weiß sie, daß diese Bewegung, daß die Relativität des bloß Geschichtlichen zur Katastrophe wird, wenn sie nicht wieder in einer beständigen und wahren Ordnung des Daseins zur Ruhe kommt“ (S. 72).

Ja, die einst machtgeschützte Innerlichkeit steht nun auf freiem Felde und friert. Daß für den Imperialismus seit 1917 eine katastrophale Entwicklung einsetzt, nachdem er die Katastrophe des ersten Weltkrieges gesetzmäßig hervorgebracht, liegt auf der Hand. Und daß er die wachsende „Katastrophe“ trotz seiner faschistischen Diktaturen und eines zweiten angezettelten Weltkrieges nicht hat aufhalten, sondern nur beschleunigen können, ist ebenfalls

bekannt, wie auch, daß die innere Entwicklung des Kapitalismus in Krisen und Kriegen tatsächlich blutige und wirtschaftliche Katastrophen zahlloser Existenzen erzeugte. Aber Professor Krüger fragt nicht nach den profanen wirklichen Ursachen, sondern gegen ein solches, auf die Realität gerichtete Fragen richtet sich seine Philosophie. Denn für ihn spielt Geschichte zwischen Menschen und Gott, ist Heilsgeschichte, ist gänzlich gesetzlos, „einmalig und unvorhersehbar“, aus sich selbst unbegreifbar und nur von Gott her als sinnvoll zu verstehen.

Der Weg zu diesem Gotte Professor Krügers ist eine platonisierende Metaphysik. Die Sünde, die überwunden werden soll, ist der Weg menschlicher Hybris — der von Descartes' *Co-gito, ergo sum* zu Hegel und Marx führe. Die moderne Philosophie wird hier generell als „Philosophie des Bewußtseins“ interpretiert, während der philosophische Materialismus, als nicht in diese Konzeption passend, unter den Tisch fällt; das Hauptübel sei die „Souveränität der Vernunft“, aus der alles Elend dann folgt. Von der ersten Aufklärung bis zu Kant habe die moderne Philosophie noch gegen die mittelalterliche Tradition gekämpft, von der Romantik an — wozu unhistorischer Weise Hegel und Fichte gerechnet werden — habe sie mit sich selbst und ihren immanenten Aporien vergeblich gerungen, die praktischen Konsequenzen seien „Entfremdung des Menschen von der Natur und Gemeinschaft und der Mangel an einigendem Lebensinn“ (S. 150) gewesen. Und nun käme die dritte Periode: „Als der Weltkrieg die letzten Reste der mittelalterlichen Gliederung — die Monarchie und die Idee der ständischen Gliederung endgültig erschütterte — und als dadurch der letzte äußere Halt für das ratlose Leben hinfällig wurde“ (S. 150), begann nach Krüger die dritte Periode für „die“ moderne Philosophie, die nun in der neuen kaiserlosen und daher schrecklichen Zeit beginnt, ihre Grundlagen zu revidieren. Diese Revision soll den Irrweg des modernen Denkens korrigieren und einen neuen Weg zur Wahrheit, damit zur Ordnung weisen. Krüger versucht diesen Weg als Synthese von Existentialismus und Christentum: „Heidegger hatte Recht, als er die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie wieder so formulierte, wie es die Antike getan hat, indem er ihr als ihr Thema die Erkenntnis des Seins zuwies — er hatte nur unrecht, sofern er das Fundament der Ontologie im menschlichen Dasein suchte, statt in Gott und damit an die Stelle der metaphysischen Theologie die existentielle Analytik setzte; denn die Welt und die Zeit sind in Gott begründet, nicht in der souveränen menschlichen Existenz“ (268/69).

Krügers Ziel ist also eine metaphysische Theologie, deren soziale Funktion in der Lösung der genannten Krise bestehen und die zugleich die Lösung der „wichtigsten Aporie des modernen Denkens, der Frage nach der Einheit von Freiheit und Bindung“ bringen soll. Der gegen die bürgerliche Emanzipationsleistung gerichtete Grundzug dieser Revision, der zugleich ja ganz allgemein typisch ist für die Herausbildung einer genuin imperialistischen Ideologie, drückt den zutiefst antidemokratischen und wissenschaftsfeindlichen Charakter der Philosophie Gerhard Krügers aus.

Deshalb ist seine „Revision“ umfassend. Von der Konzeption einer scheinobjektiven gottgeschaffenen und auf Gott bezogenen, teleologisch strukturierten und in diesem Sinne „sinnvollen“ Welt aus verwirft er in bezug auf die Grundfrage der Philosophie die Gesamtheit der objektiven Erkenntnis der bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft der Aufstiegsperiode, sowohl den Materialismus als auch die idealistischen Verabsolutierungen der „aktiven Seite“. Dabei stellt Krüger die Dinge total auf den Kopf: gerade die exakten Naturwissenschaften werden von ihm abgelehnt, weil sie — nach Kant — der Natur die Gesetze vorschrieben, weil ihre Gesetzmäßigkeiten „selbsterdacht“ seien, nur die Seite der technischen Verfügbarkeit (nach Heidegger) erfassen, nicht das Wesen der Dinge, die höheren Stufen der Wirklichkeit. Gegenüber dem naturwissenschaftlich-materialistischen Erklären findet Krüger dann im geisteswissenschaftlichen Verstehen im Sinne des idealistischen Historismus Diltheys schon höhere Objektivität durch die „geistige Rezeptivität“ im Anschluß an die empirischen Quellen.

Die wirkliche wissenschaftliche Objektivität wird als bloße Subjektivität interpretiert, die Erkenntnis objektiver Gesetzmäßigkeiten als subjektive Konstruktion — Naturwissenschaft ziele nicht primär auf Wahrheit, sondern auf Herrschaft, als ob nicht die notwendige Bedingung der Herrschaft der Menschen über die Natur die wahre Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeiten sei und als ob das Faktum dieser Herrschaft nicht das Kriterium dieser Wahrheit. Krüger behauptet demgegenüber eine phantastische Objektivität: denn „die Dinge der Welt sind von Natur keine physikalisch-chemischen Objekte, sondern Güter“ (S. 273). In Wirklichkeit sind diese eben nur in bezug auf den Menschen bewertbare Güter, und ihre physikalisch-chemischen Eigenschaften bestehen, bevor sie Objekt menschlicher Erkenntnis werden.

Der Übergang von Erkenntniskritik zum existenziellen Heil wird durch die Konzeption der ontischen Wahrheit geleistet: „Das Ver-



hängnis des modernen Denkens besteht darin, daß der Denkende alles Seiende zu seinem verfügbaren Objekt macht und daß er deshalb wie der König Midas, der alles, was er berührte, in Gold verwandelte und darüber verhungerte, nicht mehr imstande ist, sich an die verpflichtenden Güter zu halten, die seinem Leben Sinn und seinem Denken eine ontische Wahrheit geben würde“ (S. 263). Die materialistische wissenschaftliche Erkenntnis ist demnach primär falsches, „prometheisches“, verrücktes Verhalten, menschliche Vermessenheit als Welterschöpfer — demgegenüber sei ein anderes Verhältnis der Unter- und Einordnung notwendig.

„Ontische Wahrheit“ besagt im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Wahrheitsbegriff das „Sich öffnen der Sache“, deren Unverborgenheit und Selbstoffenbarung. In diesem Sinne sind hier — wie immer beim objektiven Idealismus — Wahrheit und Wirklichkeit identisch. Ontische Wahrheit ist die sich offenbarende Wirklichkeit, die dies aber nur in einer quasipersonalen Beziehung tun kann. Zum Schauen Gottes gehört eben die Offenbarung. Dieser Konzeption entspricht die Reduktion der Erkenntnis auf eine — mystisch beleuchtete — emotionale anschauliche Aneignung, die wiederum nicht Aneignung, sondern reine Rezeptivität ist und Empfängnis dessen, was sich da gibt. Nicht die aktive Abstraktion und Verallgemeinerung, die in Wirklichkeit uns die wesentlichen Zusammenhänge erfassen lassen, sondern eine platonisch schauende Wesenseinsicht wird hier zum projektierten Erkenntnisweg. Das Licht der Vernunft stamme nicht aus uns, sondern aus dem Seienden, das uns erleuchte. „Daß wir Vernunft haben, beruht darauf, daß uns etwas Erleuchtendes begegnet. Es ruht also (!) auf einer eigentümlichen geistigen Erfahrung, die aller sinnlichen Erfahrung vorausgeht“ (S. 263) — und more platonico wird nun Gott nicht logisch gefolgt, sondern geistig geschaut, vermittelt durch die „innere reine Anschauung von dem Geschehen der Erleuchtung“ (S. 266). Und die Aussage, „daß das unvollkommen Seiende hervorgeht aus dem vollkommen Seienden und daß dieses vollkommen Seiende göttlicher selbsthafter Weltgrund ist (S. 267), soll dann sein die „einleuchtende Grunderfahrung von dem Gegebenwerden unserer menschlichen Existenz“ (S. 266).

Das leuchtet ein. Und in ihm, beim angeschauten Gott, finden wir dann innere Bindung, Maßstab der Geschichte etc., auch einen teleologisch geordneten Kosmos, wie gehabt. Und diese Gottbegegnung führt eben zur Bejahung von dessen Existenz, doch was er ist, weiß er allein. Dies ist dann ähnlich unmittelbar einleuchtend, wie Heideggers Sein, das „es selbst“ eben ist.

Daß Krüger die Rezeptivität als Wesen der Erkenntnis fordert, hat nichts mit der materialistischen These vom Primat der objektiven Realität, außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein, zu tun. Es handelt sich hier um die Begründung einer mystisch-religiösen Beziehung zum Gegenstand bzw. einer Beziehung zu relativ profanen Gegenständen, die nicht auf deren rationale Erkenntnis ausgeht, sondern deren Schau und „Deutung“; daher auch die Hervorhebung der „gestaltenden Sinnenwelt“ als der „fundamentalen Schicht der Wirklichkeit“ (S. 272). Wichtig ist hier weniger die Frage nach der tatsächlichen Bedeutung der objektiven Gestalt. Diese kann jedoch nicht in interpretierender Hingabe, nur durch kausale Erklärung erfaßt werden. Was Krüger hier fordert, ist nur eine scheinbare Orientierung auf die objektive Realität. Er postuliert eine schauende Rezeptivität, in welcher die subjektive Unmittelbarkeit fetischisiert und beliebiger subjektiver Interpretationswillkür der Weg frei gemacht wird. Das ist seinem Wesen nach die Fixierung des Bewußtseins auf die Oberfläche der Erscheinungen, wobei die Betonung der emotionalen Rezeptivität den Sinn der Ununterschiedenheit von subjektivem Schein und objektiver Erscheinung hat, während gleichzeitig jedes gedankliche erklärende Hinausgehen über die bloße Erscheinung als subjektive Konstruktion diffamiert wird.

So erübrigt sich auch eine nähere Charakterisierung der theozentrischen Konzeption von Kosmos und Geschichte, deren „Wesenheiten“ sich aus der Beziehung zu Gott bestimmen. Wir haben hier eine platonisierende Neuauflage der protestantischen Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts vor uns — ein schwächliches Analogon zur katholischen Scholastik, eine Blüte am Wege des Protestantismus nach Rom.

Krüger führt als Philosoph zur Theologie hin. Er tritt hier nicht offen als Theologe auf. Den philosophischen Weg findet er bei den Griechen vorgeformt, bei Plato als dem Klassiker metaphysischer „Erfahrung“ in der Zeit vor dem Sündenfall von Renaissance und Aufklärung. Natürlich ist Krüger kein wirklicher Platoniker, sondern salbt Plato mit Augustinischem Öle, christlichem Gottvertrauen und Heideggerscher Phänomenologie und manchem anderen. Daß dabei die historische Leistung der griechischen Philosophie, die Emanzipation von der Religion, in Theologie umgefälscht wird, versteht sich am Rande. Nur aus einer zurechtgemachten griechischen Klassik läßt sich diese Methode zur Überwindung weltgeschichtlicher Krisen zaubern. Es wirkt dann einigermaßen skurril, ist aber ein politischer Führungsanspruch, wenn Krüger die Frage, ob denn die Griechen ein Wahrheits-



monopol gegenüber den Chinesen oder Indern besäßen, entschlossen folgendermaßen beantwortet: „dann müssen wir den Mut haben zu sagen: ja“ (S. 287). Folglich müssen alle anderen Kulturen an der von Griechenland her bestimmten gemessen werden. So daß dann am griechischen Wesen und seinen deutschen Gralshütern die Welt genesen mag. Dies dürfte schwer zu fassen sein, doch: „Die Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten ist für den, der als Gebildeter existiert, notwendig tiefer als alle menschlichen Gemeinsamkeiten“ (S. 183). Diesen Satz muß man geradezu auskosten. Er will feststellen und ist Programm. Es geht hier nicht um Borniertheit oder groteske Selbstüberhebung. Hier geht es um die zur Selbstverständlichkeit gewordene antihumane Klassenmoral, formuliert als Bildungsnotwendigkeit.

Krüger will die Grundfragen der Philosophie beantworten, um aus der „Katastrophe“, die der bürgerlichen Ordnung droht, einen Ausweg zu weisen. Bei diesem Rettungsversuch leistet er seinen Beitrag zum Antikommunismus — wie üblich. Und es ist wohl das Ergebnis höchst origineller Forschungsarbeit, wenn er dabei entdeckt: „Das verborgene Problem der marxistischen Geschichtsansicht ist dieses: Marx braucht eine Theorie, eine Wahrheit, während er in dieser Theorie lehrt, daß Theorien ohnmächtige Reflexe des materiellen Lebens seien“ (S. 66). Dies ist die endlich offenbare „Aporie“ des Marxismus. Nun hat Marx das Behauptete gar nicht gelehrt, sondern die Gesetzmäßigkeiten erkannt, welche Struktur, Inhalt und Wirkung gesellschaftlicher Ideen bestimmen und eben dadurch mit ermöglicht, daß die wissenschaftliche Theorie — der Marxismus-Leninismus — eine Macht gewann, wie keine Theorie jemals zuvor und seine Wahrheit in der revolutionären Umgestaltung der Welt bewies. Es ist in diesem Rahmen überflüssig, auf die Summe von Verdrehungen und Entstellungen im einzelnen einzugehen, die Krüger auf wenigen Seiten repräsentiert, nach der beliebten Methode der Popanzbildung. Typisch ist die präzise Schlußfolgerung, die an die oben zitierten Sätze direkt anschließt. „Die Folge ist, daß Marx keine originale,“ aus der Wahrheitsfrage entsprungene Philosophie zustande gebracht hat“ sondern nur „eine Anpassung der... Hegelschen an die... veränderte geschichtliche Situation“ (S. 66). Immerhin ist es doch bezeichnend, was das von Prof. Krüger gerühmte geisteswissenschaftliche „Verstehen“, welches angeblich die Sache sprechen läßt, angesichts der ersten konsequent wissenschaftlichen, die Gesamtheit der menschlichen Praxis einbeziehenden, zugleich historischen und systematischen Erkenntnistheorie

zu leisten imstande ist. Ignorantia non est argumentum.

Man muß den Zusammenhang sehen zwischen Katastrophenbeschwörung und Antikommunismus, idealistischer Antiwissenschaftlichkeit, Forderung nach „Preisgabe der Souveränität der Vernunft“ — nach der Preisgabe einer „Vernunft“, die eben in Naturwissenschaft und Marxismus-Leninismus tätig ist, und der Forderung nach einer religiösen Bindung, die nicht dadurch ihre illusionäre Phantastik verliert, daß ihr das zerrissene Kleid metaphysischer Wesenschau und Pseudoerfahrung als zivile Legitimation umgehängt wird.

Wolfgang Heise (Berlin)

Walter Bröcker: DIALEKTIK — POSITIVISMUS — MYTHOLOGIE. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1958. 113 Seiten.

„Heidegger aber hat bisher nicht vermocht, die Notwendigkeit einsichtig zu machen, die für das Sein besteht, die aus ihm selbst kommende Vergessenheit eines Tages umzukehren. Aber noch hat er sein letztes Wort nicht gesprochen“ (S. 112/13). Mit dieser tröstlichen Feststellung entläßt uns Walter Bröcker, und wir können hoffen, daß das Sein im Kommen ist und unsere unheile Welt wieder heil wird. Das sei das Problem, das in unserer götterlosen Zeit zu bedenken uns auferlegt ist. Andere Probleme sind gelöst, der Störenfried Marx längst widerlegt „... der Klassenkampf ist zu Ende und der Kapitalismus selbst und als solcher ist auf dem besten Wege, die klassenlose Gesellschaft zu verwirklichen“ (S. 34).

Es handelt sich nicht darum, die Faszinierung des Bonner Staates und seine Atomkriegspolitik mit der lapidaren Behauptung Bröckers zu konfrontieren. Daß sie falsch ist, liegt auf der Hand. Nicht auf der Hand liegt, daß sie philosophischer Kommentar eben dieser Politik, daß sie philosophisch tuende Demagogie dieser Politik ist und daß sie in einem engen Zusammenhang mit dem ersten Gedankengang steht. Die Problemstellung Bröckers — der Zugang der Menschen zur „wahren“, zur „göttlichen“ etc. Welt und damit das „Heilwerden“ unserer Welt, die götterlos und daher zerbrochen und fragmentarisch sei — diese Problemstellung erhält ihre Bedeutung und ihren eigentlichen Inhalt aus dem, was sie verschweigt und wovon sie ablenkt. Bröckers Philosophie will die wirkliche gesellschaftliche Welt zudecken und mystifizieren, sie orientiert auf eine illusorisch phantastische ausgedachte Welt. Um dieser Phantastik willen demontiert Bröcker die Philosophie und ersetzt

sie durch eine religiöse Haltung mit entsprechenden Glaubens- und Heilsvorstellungen. Er verkündet einen angeblichen Bankrott aller möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis und Theorie in bezug auf die objektive Realität und, auf den Trümmern der Wissenschaft und des Denkens, einen neuen Zugang zur wahren, zur „heilen“ Welt, das heißt zu seiner phantastischen Hinterwelt eines göttlichen Seins nach dem Modell Heideggers.

Religiös-theologisierend ist seine idealistische Gesamtkonzeption. „Unheil“ sei die Welt geworden, als die Griechen vom Mythos zur Physik übergegangen seien. Die Philosophie sei — was eine exakte Umkehrung des wirklichen Sachverhaltes ist — als idealistische Metaphysik von Aristoteles bis Hegel die Gegenbewegung gegen diese Entgötterung und immer eine Pseudowissenschaft von Gott als Ersatz für den verlorenen Mythos gewesen. Bröcker beruft sich auf Kant, der alle Metaphysik zermalmt habe. Er beruft sich auf den Positivismus, nach dessen Urteil alle Metaphysik zusammengebrochen. Aber nicht nur jener philosophische Ersatzmythos der idealistischen Systeme sei gescheitert, auch der „Positivismus“, auch die Wissenschaft, für die bei ihm die Physik steht, stoße nicht zur eigentlichen Wahrheit, zum Sein vor. Denn es sei selbst „Metaphysik“, anzunehmen, daß „die wahre Welt das Korrelat der vollendet gedachten Wissenschaft“ (S. 45) sei. Was die Wissenschaft erkenne, sei Abstraktionsprodukt apriorischer Formung. Nun behauptet dies gar nicht der philosophische Positivismus — wie Bröcker sagt. Bröcker zielt auf den Materialismus. Er will diesen treffen — und zwar mit den Argumenten des Neukantianismus, so abgedroschen diese auch sein mögen.

Er bekämpft also die alte, in Hegel gipfelnde idealistische Metaphysik nicht, weil sie idealistisch ist, sondern weil sie versucht hatte, die Welt auf ihren Begriff zu bringen, weil sie gedacht, nicht weil sie falsch gedacht hat. Er bekämpft den Materialismus, weil er die Abbildung der objektiven Realität außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein als Wesen der Erkenntnis bestimmt und in der durch die Praxis vermittelten und kontrollierten Wissenschaft den einzigen Weg zur Erkenntnis des Wesens der objektiven Erscheinungen und Zusammenhänge sieht. Bröcker lehnt auch ausdrücklich den Positivismus ab — aber nicht deshalb, weil er subjektiv-idealistisch ist, sondern weil er eine wissenschaftliche „Erfahrung“ für die einzig legitime hält.

Gegen den Materialismus und den objektiven Idealismus vom Typus Hegels bedient er sich der Argumente Kants und argumentiert vom Standpunkt eines subjektiv-idealistischen

Agnostizismus. Aber an Kant akzeptiert er nur diese subjektiv-idealistische Seite, er akzeptiert nicht den Aufklärer Kant, nicht jenen Kant, der die empirische Naturwissenschaft zweifelsfrei begründen wollte und phantastische Spekulation ablehnte. Wissenschaftliche kausal-erklärende Theorie und Erfahrung ist nach Bröcker keineswegs eine besonders ausgezeichnete, nur eine unter anderen Arten von „Erfahrungen“. Hier wendet er wieder die radikalen subjektiv-idealistischen Argumente einiger Positivisten gegen Kant. Wissenschaft sei abhängig von unseren apriorischen Fragestellungen, liefere auch „nur“ „prognostisches Wissen“, das technisch-praktisch anwendbar wird. Mit der „wahren Welt“ habe dies nichts zu tun. Alle Argumente dienen dem agnostizistischen Abbau aller Erkenntnis, sie setzen den Irrationalismus frei. In der Regel gehört dazu zweierlei: einmal die Behauptung einer qualitativ besonderen intuitiven Erkenntnis- oder Offenbarungsweise, zum anderen die Konstruktion einer — rational unkontrollierbaren — phantastisch-mythischen Welt. Bröcker erfüllt dies übliche Schema.

Beginnen wir beim zweiten: die angeblich durch Physik und Philosophie destruierte harmonisch mythische Welt — die auch in Wirklichkeit eine romantische Erfindung ist — sei gar nicht verschwunden. Denn „die wahre, die lebendige, die mythische Welt (ist) gar nicht vergangen und verschwunden, sondern, wenn auch überdeckt, immer noch da“ (S. 89). Deshalb stehe die „Wiedergewinnung der Göttergegenwart“ auf der Tagesordnung, und diese Wiedergewinnung verlange die „Erfahrung“ jener mythischen Welt. Diese „Erfahrung“ hat nichts mit dem zu tun, was als empirische Erfahrung gemeinhin verstanden wird, sondern der subjektive emotionale Zustand wird interpretiert als realer Zugang zu dem, was in diesem Zustand „erscheint“. Damit ist der Weg in jede Phantastik ebenso eröffnet, wie gleichzeitig diese Erfahrung als ein Heilsweg interpretiert. Denn in dieser sogenannten mythischen Erfahrung sind wir nach Bröcker in einer „heilen“ Welt, die schon vor aller Wissenschaft und Rationalität liegt, hier gibt es keine Trennung von Subjekt und Objekt, sondern nur deren mystische und idyllische Einheit. Von dieser Welt ist auch nicht mehr vom Denker etwas auszusagen, sondern nur noch vom mythischen Dichter. Von hier aus wird Heideggers „dichterisches“ Sagen legitimiert — etwa die umwerfende Erkenntnis seines Spruches: „Im Wesen der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde.“ Heidegger wird wiederum als denkender Interpret des „mythischen Dichters“ Hölderlin aufgefaßt, und Hölderlin nach keineswegs neuem Muster als derjenige ver-

gewaltigt, der — welch Wunder — „die Götter“ geschaut habe, was wir wiederum nur gläubig ergriffen bestaunen und verehren können. Vorwärts also oder zurück in jene schöne Welt, in der wir „mit unserer ganzen Seele der Welt entgegenkommen und uns' bemühen, den erscheinenden Geist und die erscheinenden Geister der erscheinenden Welt zu erfahren“ (S. 89), wie uns Bröcker geheimnisvoll beschwörend zu- raunt.

Professor Bröcker glaubt also an eine Geisterwelt hinter der sichtbaren und erkennbaren materiellen Wirklichkeit und tritt als deren Kündler auf. Nun stellt der Selbstmord des philosophischen Denkens für sich genommen kein ernsthaftes Problem dar, das philosophische Fragen aufwirft. Aber es handelt sich um ein ideologisch-politisches Problem. Darum können wir uns leider zu dieser grotesken Salonreligiosität mythischer Begegnungen mit angelesenen „Göttern“ nicht nur ästhetisch verhalten und lachen.

Ohnmacht schuf die Götter. Und die Ohnmacht — nicht mehr gegenüber der Natur, sondern gegenüber den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens — wird durch dieses Mystagogentum erzeugt. Und zwar eine bestimmte Ohnmacht bestimmter Menschen unter konkreten historisch-politischen Bedingungen. Bröcker leugnet den Klassenkampf im Kapitalismus angesichts der westdeutschen Realität. Und eben dies ist ideologischer Klassenkampf der Bourgeoisie. Gar idyllisch tritt Bröcker auf, spielt die Flöte der Götterversöhnung, lächelt uns ein wahres Heil zu — aber schon sind Vernunft und Wissenschaft aus dem Bereich der Weltanschauung und Gesellschaft verbannt, hier darf nicht mehr nach Ursachen gefragt werden, nur „prognostisches“ Wissen, d. h. technisches Wissen ist gestattet — man braucht eben perfekte Techniker, die jenseits ihres technischen Horizonts an Wunder glauben — und die gesellschaftlichen Zusammenhänge verschwinden im Dämmer eines mythologischen Budenzaubers, der begrifflose Gläubigkeit verlangt. Auch die Flötentöne der Volksgemeinschaft klingen wieder.

Das ist weder neu noch originell, entspricht der von Heidegger führend bestimmten Richtung eines in Mythologie übergehenden Existentialismus — und dieser ist nur eine Variante des allgemeinen Zuges der philosophischen Theologisierung. Diese Theologisierung ist die allgemeine philosophische Tendenz, die im „Mythus des 20. Jahrhunderts“ z. B. eine besondere und besonders wirksame Ausprägung erfuhr. Und was zu jenem nationalsozialistischen Mythos trieb, das treibt auch heute zur Mythisierung. Bröcker entpuppt sich hier als Funktionär der weltanschaulichen Aufrüstung einer

blinden „Gefolgschaft“ des deutschen Imperialismus, der für seine abenteuerliche Atompolitik einer abenteuerlichen Verneblung der Köpfe bedarf. Noch wird der barbarische Inhalt als häusliche Idylle serviert — das Umschlagen in eine brutale Aggressivität liegt aber in jenem Irrationalismus schon beschlossen. Denn die Offenbarungen dieser Götter pflegen in Kreuzugsideologien und mythisch umflorten Welteroberungsplänen zu gipfeln. Bröckers Demontage jeder Philosophie präpariert die Empfängnisbereitschaft solcher Offenbarungen. Das ist kein sehr ehrenvolles Geschäft. Und es spricht keineswegs für die Stärke und soziale Sicherheit, sondern für die Ausweglosigkeit der historischen Situation und die soziale Instabilität des volksfeindlichen westdeutschen Imperialismus, für den es betrieben wird, daß er der mythologischen Verdummung und Vermummung bedarf.

Wolfgang Heise (Berlin)

Hermann Glockner: HEGEL-LEXIKON. Fr. Frommanns Verlag — Günther Holzboog —, Stuttgart 1957. 2 Bände. 2777 Seiten.

Das Hegel-Lexikon bereichert die äußerst rege Hegel-Forschung der Gegenwart nur in ganz geringem Maße. Es stellt lediglich eine Fleißarbeit dar. Wir vermissen archivalische, textkritische, geistesgeschichtliche oder gar systematische Neuigkeiten. Für die Benutzer der sogenannten „Jubiläumsausgabe“ (Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, mit einer Hegel-Monographie und einem Hegel-Lexikon. Auf Grund des von Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Hegel, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz und Johannes Schulze besorgten Originaldrucks neu herausgegeben von Hermann Glockner, Erscheinungsjahre vor und nach 1931, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag) mag das Buch als Register Verwendung finden können. Jeder weitergehende Anspruch muß jedoch zurückgewiesen werden. Selbst noch für die Benutzung als Registerband muß allerorten auf Lücken und Mängel aufmerksam gemacht werden.

Da es sich hierbei um Äußerlichkeiten handelt, sei diese „Mängelrüge“ vorweg abgetan; nur an ganz wenigen und jederzeit leicht vermehrbaren Beispielen sei dies erhärtet.

Der Begriff des „guten alten Rechts“, dessen Klassen-Inhalt Hegel im Gegensatz zu Schelling treffend zu entlarven weiß, wird von Glockner nur angedeutet, nicht entwickelt (!), unter dem Stichwort „Württemberg“. Unter den Abschnit-



ten „Recht“, „Staat“ oder „Gesellschaft“ scheint er nicht auf. Nur ein ganz intimer Hegel-Forscher kennt die Schrift über die württembergischen Stände. Wer weiß, was in dieser Schrift steht, bedarf des Hegel-Lexikons nicht. Von den „guts-herrlichen Rechten“, ja gar von den „Klassen-rechten“, wie sie Hegel in der Schrift über die englische Reformbill entwickelte (siehe: Meiner-verlags-Ausgabe 1956, S. 478 ff.), finden wir bei Glockner nichts.

Der Begriff des „Heereszuges“, dessen Benutzung durch Hegel als Symbol der Bedrohung Hermann Schmitz in einer Monographie (Hegel als Denker der Individualität, Anton Hain Verlag, Meisenheim 1957) festgehalten hat, erscheint bei Glockner nicht.

Der Begriff der „Nacht“ beginnt bei Glockner erst mit der Auswertung des 9. Bandes seiner eigenen Jubiläumsausgabe (also in der Natur-philosophie der Berliner Enzyklopädie). Grund-legendes über den Hegelschen „Nacht“-Begriff hätte Glockner aber bei sich selbst in Band I, S. 49 („Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie...“) finden können. Auch die „Nacht der Unendlichkeit“, die Hegel in der Jenenser Arbeit über Glauben und Wissen postuliert, wird von Glockner aus I, 432 ver-gessen. Daß in der Jenenser Logik der Begriff der „Nacht“ ebenfalls große Bedeutung gewinnt, sei nur erwähnt. Auch die eigene Fundstelle aus XX, 291 übersieht der Lexikograph.

Der Begriff des „Fatums“, dem Hegel beson-ders in der Ästhetik nachspürt, wird von Glockner nur aus der Enzyklopädie, der Ge-schichts- und Religionsphilosophie gewonnen. Es fehlt daher z. B. die Fundstelle aus XIII, 200 u. a.

Überhaupt die Ästhetik! Gewiß hat Friedrich Bassenge in seiner Neuausgabe der Hegelschen Ästhetik (Aufbau-Verlag, Berlin 1955) versucht, in etwa über das Glocknersche Hegel-Lexikon für diesen Bereich hinauszukommen (siehe seine Vorbemerkung S. 7). In gewisser Hinsicht gelang dies ihm auch. Daß aber in beiden Regi-tern nie das Stichwort „Periodisierung“, das für die ganze Ästhetik ausschlaggebende Be-deutung genießt, aufscheint —, das dürfte als ein Mangel empfunden werden.

Daß die „ökonomischen“ Begriffe bei Glockner zu kurz kommen (z. B. „Geld“), versteht sich von selbst. Glockners Einwand wird wohl lau-ten, daß er die von Lasson 1913 herausgegebenen Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie nicht mit ausgewertet hat. Noch viele solcher Lücken könnten aufgezeigt werden. Der kurze Hinweis soll nur dartun, daß sogar der rein lexikographische Wert der Bände fraglich bleibt. Wichtiger ist es, die Wurzeln dieser Fehler aufzudecken.

Die Kardinalfehler des Werkes liegen auf anderer Ebene. Sie liegen im Verkennen der Philosophie Hegels überhaupt und in der Nicht-anwendung der Hegelschen Grundsätze auf Hegel selbst. Daß diese beiden Schwächen im „Vorwort“ und in der „Einleitung“ (soll hier die Hegelsche Trennung von „Vorrede“ und „Einleitung“ zur Logik nachgeahmt werden?) mit einem unangenehmen Beigeschmack der geradezu als wissenschaftliche Selbstverständlichkeit betonten Anhimmlung der Glocknerschen Jubi-läumsausgabe versehen werden, stört den Be-nutzer. Es tritt in ihm der Wunsch auf, die groß angelegte neue textkritische Ausgabe des Meiner-Verlages, aus der unseren Lesern be-reits die Neuausgabe der Rechtsphilosophie (Akademie-Verlag, Berlin 1956) bekannt ist, fortgesetzt zu sehen. Denn die Bedenken, die auch gegen diese Ausgabe anzumelden sind, liegen allein auf der rein wissenschaftlichen Ebene.

Wie arbeitet dagegen Glockner? Er kennt nur „seine“ Jubiläumsausgabe. Nur diese wird ver-zettelt. Gleichzeitig aber erhebt er den Geltungs-anpruch für diese Tätigkeit, den „ganzen“, den „echten“ Hegel vorgetragen zu haben. Diese Jubiläumsausgabe stellt aber inhaltlich wie text-kritisch nur die Neuauflage der „Freundes-vereinsausgabe“ dar. Sie kann daher nur einen bestimmten Ausschnitt aus „Hegel“ bieten. Diesen Fehler (die Unvollständigkeit und die Enge der beiden Ausgaben) sieht Glockner selbst ein. Er begegnet ihm mit zwei Einwen-dungen: a) Dieser zum Abdruck bzw. zum Nachdruck erreichbare „Ausschnitt“ aus dem ganzen „Hegel“ wird zum „eigentlichen“ Hegel, zum *corpus philosophiae Hegelianae* erhoben. Damit wird er unangreifbar. Damit genügt dieser Teil; er steht stellvertretend für das Ganze. Ein Zitat über die Teil-Ganzes-Relation verschleiert den Vorgang.

Der Einwand ist billig. Was der Lexiko-graph nicht selbst herausgegeben, bzw. nicht neu herausgegeben hat, wird nicht verwertet. Damit sinkt das Werk unweigerlich zum Range eines bloßen Registers herab. Der Anspruch, ein oder gar das Hegel-Lexikon zu sein, muß zurückgewiesen werden. Was in der Philosophie „Hegel“ darstellt, entscheidet Hegel selbst. „Nur das Ganze ist das Wahre“ — verkündet er selbst.

Hegel ist bei weitem nicht so einfach, wie ihn Glockner darzustellen beliebt. Mit dieser Einschränkung des echten Hegel auf ein kon-struiertes „corpus“ schaltet Glockner mit kühner Handbewegung gleichzeitig eine für einen Lexiko-graphen äußerst schwierige, für einen Philo-sophen aber unerläßliche Arbeit aus: das Pro-blem der Entwicklung der philosophischen Be-griffe. Die Betrachtung der Entwicklungsstufen

der Hegelschen Begriffe bietet ja gerade den philosophischen Reiz. Glockner aber wählt absichtlich einen starren, für ein Dogma geeigneten „Hegel“ und damit einen unechten Hegel.

b) Ein solcher Ausschnitt aus dem ganzen Hegel genügt nach Glockner deshalb, weil er hier und da an Stelle der reinen Begriffserläuterung und Fundstellenhinweise einzelne „Nebenwerke“ durch „Marginalien“ auf den dort sich deutlich offenbarenden dialektischen Begriffsfortschritt hin aufhellt und alsdann diesen Weg, den *Prozeß* des Hegelschen Philosophierens aufzuzeigen, für das ganze System — aber wiederum nur soweit es in den eigenen Jubiläumsausgabe neu herausgegeben ist! — zur Anwendung zu bringen versucht.

Daß diese „Hinweise“ (genannt „Marginalien“) ein sehr einfaches Arbeitsverfahren zu rechtfertigen vermögen, bedarf keines Beweises. Die Mühe der späteren Einordnung der „Nebenwerke“ in die Begriffsschätze der Hauptwerke bleibt erspart. Gerade das Aufzeigen des dialektischen Gedankenflusses hätte als solches Position im Lexikon finden müssen; es kann nicht durch Wiedergabe allein genügend dargelegt werden. Man sieht vielmehr hierbei, wie unbequem Glockner die nicht von ihm herausgegebenen Teile des Hegelschen Gesamtwerkes sind. Die — politisch so fortschrittlich angelegten! — Nebenwerke treten daher zurück (siehe S. XXI der Einleitung). Die „Marginalien“ heben aber den Wert des „Lexikons“ zur Gänze auf. Kein Benutzer wird einen markanten Begriff gerade an den aufgezeigten Stellen suchen. Der fortgeschrittene (und daher wohl zumeist auch fortschrittliche) Hegelforscher wird „ad fontes“ vorgehen.

Die Wurzeln der Einseitigkeiten des Lexikons liegen jedoch noch tiefer, wenn man von den persönlichen Eitelkeiten der Identifikation der Hegel die Neuauflage der Freundesvereinsausgabe repräsentiert, absieht. Sie liegen in der Vernachlässigung einiger unerläßlicher Prinzipien der wissenschaftlichen Methode. Für Glockner bleibt Hegel etwas Starres. Die eigene Entwicklung des Philosophen bedingt zugleich die Entwicklung seiner Philosophie — und umgekehrt. Hegels Begriffe unterliegen erheblichen Akzent-, ja sogar Inhaltsverlagerungen. Solche Begriffs-Entwicklungsstufen lassen sich z. B. an den Begriffen der „Wirklichkeit“ oder der „Positivität“ leicht nachweisen. Der Begriff der „Positivität“, tritt bei Hegel nicht nur — wie Glockner meint — als ein religiöser auf. Er kann auch als ein politischer, staatsrechtlicher, ja als ein philosophischer Begriff überhaupt gelesen werden.

Wir rügen nicht nur, daß im Lexikon selbst der Begriff der „Entwicklung“ zu kurz kommt, sondern vor allem, daß die einzelnen Begriffe nicht auf ihre Entwicklung hin offengelegt werden. Dies folgt zum Teil aus der Nichtberücksichtigung der Schriften der vor-jenenser Perioden, zum anderen aus der Ausscheidung der meisten „Nebenwerke“, vor allem aber aus der Nichtbeachtung des Briefwechsels, zahlreicher Entwürfe und anderer Originalquellen. Auch die professoralen (beruflichen!) Arbeiten Hegels fehlen. Was Glockner für seine Jubiläumsausgabe unerreichbar blieb, weil es sich in der Freundesvereinsausgabe nicht vorfand, existiert für das „Hegel-Lexikon“ nicht. Deshalb tritt dieser „Hegel“ un-entwickelt, zeitnah gesprochen: unter-entwickelt, auf.

Könnten wir uns ein Marx-Lexikon vorstellen, für welches die Briefe an Kugelmann einfach Luft sind? Für Glockner hebt Hegel eigentlich erst mit der „Phänomenologie des Geistes“ an. Wie, wenn wir für ein Marx/Engels-Lexikon erst mit der „Deutschen Ideologie“ beginnen würden? Nach diesem Schema würden dann die nach dem Tode von Marx veröffentlichten Engelsschen Schriften „nur als Marginalien“ exzerpiert. Sie würden dann nicht in allerdings mühevoller Begriffs-Arbeit (bei Glockner fehlt das erz-hegelische Stichwort von der „Anstrengung des Begriffs!!!) aufgegliedert und in das Gesamt-Lexikon eingegliedert werden müssen. Diese Hegelschen „Marginalien“ (z. B. aus der Schrift zur englischen Reformbill) stellen — lexikographisch gesehen! — nur eine halbe und daher gar keine „Arbeit“ dar.

Wer den Entwicklungsgedanken bei Hegel vernachlässigt, weist einen falschen Hegel aus; wer es versäumt, den Grundsatz des wechselseitigen und universalen Zusammenhangs aller Erscheinungen in der Natur und der menschlichen Gesellschaft in seiner Widerspiegelung des allgemeinen Themenzusammenhangs zu beachten, muß auch bei Hegel zu ungenügenden Ergebnissen gelangen. Wohl weiß auch Glockner, daß bei Hegel eigentlich alles zusammengehört oder — wie Dietzgen einmal so schön sagte — „alles zusammenstickt“. Aber dieser Themenzusammenhang, diese geistige „Kugel-Gestalt Hegels“ (wie mir Theodor Haering einmal schrieb), wird bei Vernachlässigung wichtiger, ja wichtigster Teile des Hegelschen Gesamtwerkes zerstört. Auffällt, daß gerade diejenigen Teile aus dem Hegelschen Gesamtwerk fehlen, die auf materialistische Momente innerhalb desselben hinielen. Man sucht bei Glockner vergeblich nach den zahlreichen Hegelschen „Termini“, die bei Lenin in „Aus dem philosophischen Nachlaß“ (Ausgabe Dietz Verlag, Berlin 1954) dem Hegelforscher in den Griff kommen. Lenin, der ja in der Schweiz genügend Zeit hatte, um

Hegel eingehend und gründlich zu exzerpieren, stößt bei Hegel auf vollkommen andere „Begriffe“, vor allem auf dialektische Begriffe und auf *Begriffspaare* (z. B. „Bejahung und Verneinung“). Auch den Begriff der „gegenseitigen Berührung“ — Lenin (S. 151) zitiert wie immer aus der Freundesvereinsausgabe, also eigentlich als vorweg-genommenes Zitat aus der „Jubiläumsausgabe“, so daß die Stelle Glockner hätte kennen müssen! — finden wir in Glockners „Hegel-Lexikon“ nicht. Lenin arbeitet bei Hegel echt dialektische Begriffe heraus und setzt bei diesen an. Diesen Begriffen sieht man die zeitwortartige Herkunft deutlich an; sie drücken etwas Fließendes, Entwicklungsfähiges aus. Solche Begriffe aber meidet Glockner, der sich mit Vorliebe dem „ganzen System“, d. h. der Jubiläumsausgabe allein, zuwendet und die dortigen Begriffe dann dogmatisch erstarren läßt. Die für Hegel geradezu typische Verwendung von Begriffspaaren, die echt-hegelische Verschmelzung von Gegensätzen zu einem Begriff beachtet Glockner nur an einigen ganz markanten Beispielen (z. B. „Herr und Knecht“, „Kammerdiener und Held“). Es fehlen daher auch die Begriffe, die, aus mehreren Worten zusammengesetzt, ein einheitliches Hegelsches Begriffsbild abgeben, z. B. der sehr wichtige Begriff des „unten, wo das bürgerliche Leben konkret ist“ (§ 290 der Rechtsphilosophie), wie überhaupt die Problematik des „unten“ (z. B. § 297 der Rechtsphilosophie), auf die auch Karl Löwith in „Von Hegel zu Nietzsche“ (Stuttgart bei W. Kohlhammer 1953) hinweist, für Glockner entfällt.

Als weiteres Beispiel mag angeführt werden: Lenin zitiert an Hand der Freundesvereinsausgabe (Lenin, a. a. O. S. 171) in der Hegelschen Geschichte der Philosophie den Begriff „Reichtum und Armut“, der bei Glockner nicht einmal unter dem Stichwort „Reichtum“ aufscheint. Dieses Vermeiden der Auswertung der dialektischen Natur der Hegelschen Begriffe wäre noch an anderen Beispielen aufzuzeigen.

Es erscheint förderlich und geradezu vordringlich, den Haupteinwand Glockners für die von ihm beliebte Beschränkung auf seine eigene Jubiläumsausgabe bei der lexikographischen Erfassung Hegels zu widerlegen. Es ist zutreffend, daß diese Jubiläumsausgabe (= Freundesvereinsausgabe) die Hegel-nächste Ausgabe darstellt, die unmittelbar von Hegel selbst, seinen Schülern und Freunden veranstaltet eine gewisse Authentizität beanspruchen kann. Auch der weitere Gedanke Glockners trifft voll zu: gerade diese Hegel-Ausgabe hat den „Hegelgegnern des vorigen Jahrhunderts“ vorgelegen. Dies erscheint als ein sehr beachtlicher Hinweis, dem eine gewisse Bedeutung niemals abgesprochen werden kann. Besonders wichtig wird dieser

Gedanke bei der richtigen Auswertung der klassischen Hegel-Kritik.

Für ein zeitnahes Hegel-Lexikon kann aber aus diesem Hinweis nichts gewonnen werden. Die marxistische Hegelforschung schlußfolgert anders: gerade weil wir wissen, daß die Hegel-Kritiken von Feuerbach, Marx, Engels, Plechanow, Lenin usw. nur einen — allerdings sehr beachtlichen — Teil des Hegelschen Gesamtwerkes verwerten konnten, prüfen wir heute, ob die dort philosophisch erarbeitete Kritik als *Gesamtaspekt* zu gelten hat. Denn von diesen Kritikern wurde „Hegel“ ja „im Grunde“ angegangen; gleichzeitig wurde in Auseinandersetzung mit Hegel der eigene Standpunkt gewonnen oder verfestigt. Es wäre unmarxistisch, Hegel heute nur insoweit zu kritisieren, als es Marx an Hand der ihm zur Verfügung stehenden Literatur vorzunehmen vermochte. Es muß allein als wissenschaftlich bezeichnet werden, wenn geprüft wird, inwieweit diese Marx-Kritik nach Bekanntwerden weiterer Partien der Hegelschen Philosophie auf den ganzen nunmehr bekannten Hegel übertragen werden kann, inwieweit sie eingeschränkt werden muß und inwiefern sie Berichtigung verdient. Daß aber dabei Nuancen, Akzentverlagerungen und Blickwendungen in der Gesamtdeutung auftreten, versteht sich von selbst. Wenn diese Methode aber dann zu einer Bestätigung und Vertiefung der marxistischen Hegel-Kritik führt, so ist die Position des wissenschaftlichen Fortschritts bezogen.

Noch interessanter tritt eine zeitkritische Wertung der Hegel-Kritik Lenins auf. Gerade weil Lenin Hegel „richtig“, d. h. von einem parteiichen und nicht angeblich voraussetzungslosen Standpunkt her kritisierte und dies offen betonte, verdienen die zahlreichen Stellen, die Lenin noch nicht kennen konnte (und die Glockner nicht verwerten will!), eine eingehende Prüfung, ob und inwieweit sie in das auf der einen Seite verdogmatisierte, auf der anderen Seite durch die Marx-Engels-Leninsche Hegel-Kritik festgelegte, also überlieferte Hegel-Bild hineinpassen. Gerade bei solchem Beginnen finden wir, daß die von Lenin immer wieder hervorgehobene Materie-Nähe Hegels, die Möglichkeit des Umschlags seines „klugen Idealismus“ in Materialismus die ungeheure Geladenheit aller Hegelschen Termini mit politischem Sprengstoff bei denjenigen Stichworten aufscheint, die Glockner ausläßt. Gerade diese Partien des Hegelschen Gesamtwerkes erheben das von Lenin angezielte Hegel-Bild zu klassischer Geltung.

Glockner wird den politischen Ambitionen Hegels nicht gerecht. Es muß auch bedauert werden, daß Glockner kein Stichwort „Vorrede“ aufnimmt, wo doch für Hegel die „Vor-



rede“ geradezu symbolhaften Wert zugeordnet erhält. Man könnte — etwas übertrieben — sagen, daß Hegel seine Bücher nur um der Vorrede willen schrieb, so wie Richard Strauß seine Opern nur um des Finale willen (beides ein durchaus legitimer Hegelscher Gedanke!). Der politische Gehalt der „Vorrede“ der Phänomenologie verpufft daher bei Glockner. Daß auch das Stichwort „Pressefreiheit“ bei Glockner geradezu kümmerlich ausgefallen ist, vermag ich mit Hilfe meines Buches „Zwischen Phänomenologie und Logik“ (Verlag Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main, 1955) zu beweisen.

Es ergibt sich daher die Frage: Von welcher Plattform her trägt Glockner den Geltungsanspruch vor, daß nur der in seiner Jubiläumsausgabe widerspiegelte Hegel der „echte“ Hegel sei. Wo liegt die Berechtigung für die Begriffsbenützung „*corpus philosophiae Hegelianae*“? Aufschluß gibt die „endgültige Fassung“ der Glocknerschen „Hegel-Monographie“ (21. Band der Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1954, Seite 49). Glockner entscheidet sich für den „Generalnenner“, der die „eigentliche synthetische Leistung der Hegelschen Philosophie“ mit der „Formel Rational-irrationales Zusammen“ ausdrückt. Daß in und mit dieser „Formel“ die geschichtlich unhaltbare und undialektische, heute vielfach mit politischem Akzent betont vorgetragene Lehre von der Möglichkeit einer *ideologischen* Ko-Existenz anklingt, wird Glockner nicht bewußt. Für uns gilt: bei Hegel gibt es kein „Zusammen“ in diesem Sinne. Auch seine „Vermittlung“ hebt die einzelnen Glieder nicht in der Weise auf, daß der dauernde Kampf unter ihnen absterben würde. Bei Hegel tritt das „Zusammen“ nicht als ein „Rational-irrationales Zusammen“ auf, sondern als ein *Kampf der rationalen Elemente seiner Philosophie mit den irrationalen*. Auch die Spaltung seiner Philosophie in Links- und Rechtshegelianer beweist nur, daß bereits in ihm und daher aus ihm dieser Kampf als unabdingbares Element der Hegelschen Philosophie resultiert. Dieser Kampf zwischen den rationalen und irrationalen Elementen der Hegelschen Philosophie hat antagonistischen Charakter. Er wird unerbittlich geführt.

Diesem Satz würde sogar der Liberale Grillparzer zustimmen, der Hegel anders als Glockner sah; er findet in diesem „Körper“ kein rational-irrationales „Zusammen“, sondern ein für den politischen Tageskampf des Liberalismus brauchbares und entwicklungsfähiges Gedankenfeld. Der Kommunist Heine sah Hegel wiederum anders. Aber auch er kam bestimmt nicht auf den Glocknerschen Einfall, das angebliche Postulat der Widerspruchsfreiheit der Philosophie als

Hegelschen Gedanken aus der Gegebenheit eines „rational-irrationalen Zusammen“ abzuleiten.

Wir müssen bedenken, daß Hermann Glockner zu einer Zeit der nationalsozialistischen Ära, da es in Deutschland kaum Papier für irgendeine Veröffentlichung gab, seine Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie ruhig erscheinen lassen konnte. Im Jahre 1943, zu der Zeit also, da die Mehrzahl der „echten“ Nationalsozialisten an der militärischen und lebensgefährlichen „Front“ ihre „nationale Pflicht“ erfüllte, suchte Glockner an der „Geistes-Front“ diese Gewinne zu sichern. Er schrieb 1943 (a. a. O., Band 9, S. 128) über „Hegel und die Franzosen“, wobei ihm die Tatsache der bereits damals blühenden französischen Hegelforschung aus den Reihen der fortschrittlichen Intelligenz vollkommen entging. Glockner wollte da am deutschen Wesen irgend etwas genesen lassen, was nur als untauglicher Versuch gebrandmarkt werden kann. Noch interessanter begegnet uns Glockner genau ein Jahr nach dem Beginn der *Tragödie* von Stalingrad. Hier schrieb er in der damals noch wohl beschützten Heimat einen „Versuch“ unter dem Titel „Der tragische Abschluß“ (a. a. O., Band 10, S. 1 ff.). Gewiß: für Glockner handelt es sich dabei um einen ästhetischen Begriff. Es stellt aber ein Hegelsches Grunderfordernis dar, die Begriffe auf ihre „allseitige Tauglichkeit“ anzugehen. Glockner griff somit einem politischen und nationalen „tragischen Abschluß“ vor. Solche „Selbstdarstellung des deutschen Geistes“ richtet sich selbst. Glockner schrieb für das Jahr 1943 folgenden Satz (a. a. O., Band 9, S. 71 ff.): „Die Geisteswissenschaft hat höchst bedeutsame Aufgaben zu lösen, die mehr und mehr in den Vordergrund treten, je größer der Einflußraum wird, den der Sieg der Waffen für das nunmehr zu beginnende Werk des Geistes bereitstellt.“ Heute wissen wir, daß nichts, aber auch gar nichts „bereitgestellt“ war und ist. Auch das 1957 verlegte und erst 1958 herausgekommene „Hegel-Lexikon“ stellt nichts bereit, nichts — als die Anmaßung des Verfassers (S. XXVII, Band I), daß „die Jubiläumsausgabe in der Tat das *corpus philosophiae Hegelianae* heute und für alle Zeiten darstellt“.

Ein solch überzeitlicher Hegel ist kein „Hegel“. Der Philosoph der idealistischen Dialektik kann nicht in ein zeitloses Dogma gepreßt werden, selbst nicht um den für Wissenschaftler des Westens geradezu unerschwinglichen Preis von 165,50 Deutsche Mark (Kaufpreis des Lexikons). Allein schon dieser Preis rechtfertigt die Anwendung der Hegelschen Dialektik, die das Teuere am und im Billigen mißt.

Wilhelm R. Beyer (München)

## Mitteilung des Redaktionskollegiums über die Erscheinungsweise der Deutschen Zeitschrift für Philosophie

Der Redaktion der DZfPh wurde in letzter Zeit aus Leserkreisen wiederholt der Vorschlag unterbreitet, eine dichtere Aufeinanderfolge der einzelnen Hefte zu erwägen. Da die DZfPh bei der gegenwärtigen zweimonatlichen Erscheinungsweise und dem dadurch bedingten Umfang von 60 Bogen pro Jahr tatsächlich nicht mehr in der Lage ist, den vielfältigen Anforderungen, die sich aus der Entwicklung der philosophischen Lehre und Forschung in der Deutschen Demokratischen Republik — insbesondere im Hinblick auf die Entfaltung des wissenschaftlichen Meinungstreits — ergeben, in vollem Maße gerecht zu werden, hat das Redaktionskollegium überprüft, ob es möglich ist, die Erscheinungsweise der DZfPh zu ändern.

Wir können unseren Lesern heute mitteilen, daß das Redaktionskollegium beschlossen hat, zunächst als Übergangslösung für den Jahrgang 1959 statt der vorgesehenen sechs Hefte acht Hefte herauszubringen und die Zeitschrift ab Heft 1/1960 monatlich erscheinen zu lassen. Von den zwei zusätzlichen Heften des Jahrgangs 1959 wird eins (Heft 4/1959) speziell dem Darwin-Jahr und das andere (Heft 5/1959) dem 10. Jahrestag der Gründung der Deutschen Demokratischen Republik gewidmet sein.

Um zu gewährleisten, daß alle Abonnenten in den Besitz der zusätzlichen Hefte gelangen, werden diese zum üblichen Preise von DM 3,— pro Heft in das laufende Jahresabonnement aufgenommen. Ab 1960 werden die Einzelhefte einen Umfang von acht Bogen zum Preise von DM 2,50 haben. Der Umfang des Jahrgangs der DZfPh beträgt dann 96 Bogen zum Jahresabonnement von DM 30,—.

Die Redaktion der Zeitschrift hofft, den Wünschen ihrer Leser zu entsprechen und in noch größerem Maße zur Belebung der philosophischen Arbeit beitragen zu können.



# Naturwissenschaft und Philosophie

## Betrachtungen über Max Planck

82 Seiten, kl. 8°, Broschur DM —,80

In dieser Broschüre sind vier Reden zusammengefaßt, die aus Anlaß des 100. Geburtstages von Max Planck gehalten wurden. Gesellschaftswissenschaftler und Philosophen der Friedrich-Schiller-Universität Jena untersuchen Plancks Stellung zu erkenntnistheoretischen Problemen und zur Religion. Die Aufsätze sind eine wertvolle Einschätzung des Menschen und Wissenschaftlers Max Planck.



URANIA - VERLAG LEIPZIG

## F. SCHMIDT

### Logik der Syntax

1959, 2. Auflage, 128 Seiten, broschiert, DM 9,80

Die Beziehungen, die zwischen Logik und Syntax bestehen, sind sowohl für die Vertreter der allgemeinen Sprachwissenschaft als auch für die Philosophen von Interesse. Leider mangelt es an Arbeiten über Probleme dieses Forschungszweiges, der doch seit Leibniz und Humboldt in Deutschland eine Tradition hat.

Der Autor behandelt nun — stets an Hand von Beispielen — eine Reihe dieser Probleme. „Das Unlogische in der Sprache“, „Sprachliche und logische Richtigkeit“ u. a., und kommt zu Ergebnissen, die insgesamt einer gründlichen Diskussion wert sind.

VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN

Berlin W 8, Niederwallstraße 39



**R. O. GROPP**

**Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen  
Materialismus**

*1968, 137 Seiten, Gr. 8°, Halbleinen, DM 5,60*

Diese Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zu den ungelösten Problemen der Systematisierung im dialektischen und historischen Materialismus.

Der Autor bereichert und vertieft diese Diskussion mit einer Reihe neuer und interessanter Fragestellungen wie: die Interpretation der relativen Selbständigkeit der Philosophie; neue Gesichtspunkte in der Behandlung der philosophiegeschichtlichen Kontinuität, in der Frage des Historisch-Logischen; über das Verhältnis von Weltanschauung und Methode bzw. Theorie und Methode im Materialismus und im Idealismus, auch über Materialismus und Dialektik in der Geschichte der Philosophie; ferner zum Problem eines marxistischen Kategoriensystems als dialektische Logik und einiger weiterer interessanter Gedanken zu diesem Thema.

Aus der gesamten Abhandlung wird ersichtlich, daß der Autor die Probleme der Systematisierung der marxistischen Philosophie im engsten Zusammenhang mit der Weiterentwicklung des dialektischen Materialismus, wie sie die Praxis und ihre Vermittlung erfordern, betrachtet.

**VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN · BERLIN**